VOIE, Revue religieuse russe
CALE
ORGANUL GÂNDULUI RELIGIOS RUS.
editat de N. A. BERDYAEV, cu participarea lui B. P. VYSHESLAVTSEV
Nouăsprezece cărți din The Way conțineau articole ale următorilor autori: H. N. Aleksev, P. F. Anderson, N. S. Arseniev, II. Aripa; Bo (Franţa), S. S. Bezobrazova, E. Belenson, N. A. Berdyaeva, N. Bubnova, prot. S. Bulgakov, R. Val-TEPA, B. P. Vysheslavtsev, Frank Havel, (America), M. Georgievsky, H. N. Glubokovsky, V. Grinevich, L. A. Zander, V. V. Zuchkovsky, tatăl A. Elchaeki ambii, P. K. Ivanova, Yu. Ivaska, V. N. Ilyina, A. Karpova, Le P. Karsavin, A. Kartasheva, N. A. Klepinina, S. Kavertsa, (America), L. Kozlovsky (j) (Polonia), G. G. Kuhlman, T. Ts. Ku (China), M. Kurdyumova, I. Logowskago, F. Lieb (Basel), N. O. Losska-go, J. Mariten (Franța), P. I. Novgorodtseva (f), prot. Nalimov (ț), S. Ollard (Anglia), A. Pogodin, A. M. Remizov, D. Reme; ova, V. Sezemaia, P. Tillich (Germania), N. Timashev, S. Troitsky, Prince. G. N. Trubetskoy, H. O. Fedorova (t), G. P. Fedotov, G. V. Florovsky, S. L. Frank, prot. S. Chetverikov, D. Chizhevsky, V. Eckersdorf, G. Errenberg (Germania), deac. G. Tsebri; ovule, carte D. Şahhovski (ieromonah Ioan).
i
------ Adresa redacției și biroului: -----
10, B.D. MONTPARNASSE, PARIS (XV).
Prețul emisiunii a 19-a: 0,60 USD.
Prețul abonamentului este de 2,25 USD pe an (6 cărți). Abonamentele sunt acceptate la sediul revistei.
Nu. Deci. FEBRUARIE 1930 Nr 20.
CUPRINS: p.

Reprezentant: Le V¡conte Hetmán de VIIIaga,

Biblioteca „Runivers”

DOGMA EUHARISTICĂ.

eu.

Potrivit Bisericii Ortodoxe, în dumnezeiasca Euharistie, pâinea și vinul sunt schimbate în trupul și sângele lui Hristos, în care Domnul însuși este prezent. Pâinea și vinul încetează să mai fie ele însele, devenind trupul și sângele lui Hristos: „acesta (τούτο) este trupul meu”, „acesta este sângele meu”. Puterea transformării misterioase pătrunde în natura pâinii și a vinului și o schimbă. Ea devine altceva

decât ea însăși, nu ceea ce este, ca un lucru al lumii fizice. Cu toate acestea, pâinea și vinul nu își pierd materialitatea în limitele acestei lumi, lățimea și vinul lor rămân neschimbate : miros, gust, greutate, culoare, proprietăți fizice și chimice. Schimbarea naturii care a avut loc nu se reflectă în ființa lor fizică. Minunea Schimbării la Față a Sf. Prin urmare, darurile nu sunt fizice, ci metafizice. Nu se exprimă în înlocuirea unei substanțe cu alta în zona lumii fizice, cum ar fi, de exemplu, în Cana Galileii, substanța apei s-a transformat în substanța vinului sau, odată cu hrănirea miraculoasă a oamenilor, s-a înmulțit însăși cantitatea de pâine. Nu există și nici măcar nu poate exista o asemenea substanță în lume în care pâinea și vinul s-ar putea transforma atunci când sunt transformate în trupul și sângele lui Hristos. O astfel de propunere nu corespunde
h

nu există nicio schimbare în limitele acestei lumi, pentru că printre lucrurile acestei lumi nu există în general substanță a trupului și a sângelui lui Hristos. Schimbarea, înteleasă în acest sens, ar însemna o creație cu totul nouă, însoțită de distrugerea primei, dar în acest caz nu ar fi vorba de o schimbare, μεταβολή, sugerând o anumită identitate de terminus a quo cu terminus ad quem, cu terminus ad quem lor. plin împreună cu tѣ m diferență. Creația mai nouă, în locul celei dintâi, desființează această legătură, distruge terminus a quo, și astfel terminus ad quem, în raportul lor.
Ideea de schimbare conține, așadar, o antinomie care depășește legea identității, dar nu numai că nu o desființează, ci chiar afirmă: schimbarea este identitatea diferitului sau diferența aceluiași. Nu este o transformare sau absorbție a unuia de către celălalt, ci este unitatea și în același timp opoziția ambelor, un miracol antinomic. Și aceasta este exprimată direct în cuvintele Domnului: „aceasta (adică pâinea) este trupul meu” și „acesta (adică vinul) este sângele meu”. Aceasta (deși în genul mijlociu, τούτο) este desemnarea pâinii și vinului prezent, ca lucruri sau obiecte accesibile percepției senzoriale (și nu doar un gest verbal de arătare în raport cu corpul și sângele). Acesta este corpul Meu, acesta este sângele Meu, este formula antinomiei, identitatea diferitului și distincția acelorași, substituția este ca, identificarea in actu, și nu identitatea imobilă, în care rămân diferite lucruri. în diferenţa şi izolarea lor, străine oricărei identificări. Minunea antinomiei, transpunerea, constă în faptul că ceva este ceea ce nu este, și nu este ceea ce este: pâinea și vinul devin trupul și sângele lui Hristos, la fel cum invers, trupul și sângele sunt acestea (Euharistică).) pâine și vpno. Sugestia nu
4

exista o transformare fizica pe care o avem in metabolism: lemnul de foc arde, fiind transformat si inlocuit cu caldura, gaze, cenusa; nu mai este lemne de foc, au fost. Transformarea constă tocmai în înlăturarea opoziției dintre terminus a quo și terminus ad quem, iar după arderea lemnelor de foc pur și simplu nu mai există, și deci nu mai este loc de schimbare. Miracolul Euharistic al Schimbării la Față a Sf. darurile nu pot fi înțelese ca transformarea fizică a pâinii și a vinului în corpul uman, așa cum o facem în alimentație, în asimilarea hranei de către corp și asimilarea ei (deși această analogie are o importanță nu mică pentru dogma euharistică). Traducerea lui St. o astfel de transformare fizică exclude chiar în mod expres darurile.*)
Adevărat, printre poveștile evlavioase, care au scopul de a afirma

credința în Euharistia divină, există acelea în care o asemenea transformare este confirmată de o viziune specială pentru asigurarea necredincioșilor sau spre mângâierea credincioşilor. (Așa este, de exemplu, legenda din viața Sfântului Grigorie Dialogul, papă al Romei din secolul al VII-lea, mai departe legenda, rătăcitor în apus și răsărit, despre viziunea măcelării Pruncului și a vărsării). din Sângele Său de către îngeri). Cu toate acestea, semnificație dogmatică nu poate fi atașată acestor zicători, având în vedere miracolul euharistic însuși, ele pot fi acceptate cel mult ca având doar o valoare simbolică în dovada adevăratului

*) În așa-numitul. „Știri instructive” ier. Euthymius (sec. al XVII-lea), care este acum tipărit în anexa la misal, există, printre altele, un indiciu că dacă Sf. Darurile vor lua forma de carne și sânge, apoi trebuie puse deoparte și să nu se împărtășească cu ele până la încheierea acestui semn. Pentru noi, acest avertisment pare să aibă mai degrabă o valoare instructivă, dogmatică decât practică. Important este că un astfel de semn supranatural, chiar dacă ar fi, este prezentat împotriva firescului pentru Euharistia divină, și în niciun caz împlinirea sau revelarea autenticității sale, realitatea miracolului euharistic, care nu constă deloc. într-o asemenea transformare.

al Divinei Euharistii. (Cunoscuta vedenie din viața Sfântului Serghie că, odată cu binecuvântarea sfintelor daruri, o flacără învolburată de foc a intrat în pahar, iar călugărul s-a împărtășit cu focul. Sfintele daruri sunt adesea numite foc în rugăciuni, deși aceasta nu înseamnă că pâinea și vinul sunt prefăcute în foc, ci aceasta indică doar arderea divină a sfintelor daruri de la Duhul Sfânt care se odihnesc asupra lor).

Minunea Schimbării la Față a Sf. darurile nu sunt fizice, ci metafizice. Metya - pre (în cuvântul μεταβολή, propoziție), nu înseamnă schimbarea unei stări a materiei în alta în cadrul lumii fizice, ci legătura a două lumi, două zone ale ființei, separate una de cealaltă, transcens metafizic. Transformarea în acest sens nu poate și nu trebuie să devină un obiect al percepției senzoriale referitoare la această lume. Prin urmare, tocmai această propoziție, complet invizibilă pentru ochii trupești și inaccesibilă simțurilor trupești, nu poate fi decât un obiect al credinței, care este „convingerea lucrurilor invizibile” (Evr. II, 1), cunoașterea dovezilor metafizice, contrar sau independent de dovezile fizice. În interpretarea Sf. daruri, se poate și trebuie să se creadă cu toată puterea credinței în Domnul nostru Iisus Hristos și în puterea reală a instituției Sale: „Cred că acesta este trupul Tău cel mai curat și acesta este sângele Tău cel mai de preț”. Conținutul acestei credințe nu poate deveni subiect de cunoaștere naturală, experimentală sau științifică, „știința naturii”, deși este accesibil viziunii interioare, spirituale cu dovezile sale de sine, care își dă biruitor mărturie în Sfânta Împărtășanie.

Mărturisirea de credință la transpunerea Sf. darurile constituie din prima moştenire comună a Bisericii

secole de creştinism. Este ferm și invariabil exprimat în scrierea patristică, uneori vag și inexact (ca și în cazul alexandrinilor Clement și Origen), dar de obicei clar și lipsit de ambiguitate, începând de la oamenii apostolici până la Sf. Ioan Damaschinul și mai târziu (de exemplu, Sfântul Simeon, noul Teolog). În toți primii 1000

de ani din istoria Bisericii creștine, în mijlocul disputelor hristologice, nu s-a pus problema dogma euharistică, care a fost mărturisită Bisericii în mod direct și vital, fără explicație și definiție voită (ceea ce indică încă o dată). un b secundar și sensul derivat al definițiilor dogmatice în Biserică: primum vivere, deinde dogmatizare). Încercările de exprimare a dogmei euharistice și, ca să spunem așa, de a o înțelege teologic, apar, așa cum este de obicei în istoria dogmelor, odată cu apariția ereziilor, care la rândul lor, ca de obicei, au fost consecințele fermentului dogmatic care a avut început în acest domeniu. Această fermentație a apărut mai întâi în vest. Răsăritul, după ce a suportat greul disputelor hristologice, a rămas pasiv în problema euharistică, mai degrabă s-a apărat doar de erezie și, așa cum se întâmplă adesea, uneori a căzut în dependență de partea înaintată. Orientul nu și-a spus încă propriul cuvânt în această chestiune, care, totuși, mai trebuie spus.
În Biserica Apuseană în secolul al IX-lea. printre primii reprezentanți ai scolasticii viitoare (Paschasius, Radbertus Corbiensis, Rabanus Maurus) a apărut prima reflecție dogmatică asupra dogmei euharistice, care în secolul al XI-lea. (în fața lui Berengarius de Tours) trece deja în îndoială, și apoi în erezie totală (de Wyclef, secolul al XIV-lea, și mai departe de Huss). Doctrina lui Berengaria (deși este exactă și

nu poate fi stabilit) este începutul controversei euharistice, care continuă în Reformă și nu poate fi considerată încheiată până în prezent. Într-o încercare generală de a interpreta interpretarea Sf. daruri doar simbolic, sau tropice, Biserica Catolică a răspuns cu o definiție brută și simplă, pe care Berengar a trebuit să o confirme printr-un jurământ către Papă Nicolae la Sinodul de la Roma din 1059: panem et vinum quae in altari ponuntur post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam, verum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi esse et sensualiter, non solum sacramento, sed etiam in veritate manibus sacerdo-tis tract ari, frangi et fidelium dentibus atteri. Aici a fost proclamat realismul euharistic suprem, străduindu-se să materializeze pe deplin sacramentul, să-l privească prin ochii acestei lumi. Și aceasta a predeterminat deja calea ulterioară a teologiei euharistice occidentale, care poate fi definită ca imanentism cosmologic, dorința de a interpreta sacramentul în limitele acestei lumi. Teologia euharistică a Occidentului își are expresia clasică în învățătura lui Toma d’Aquino (Summa Theologiae, I, Qu. LXXV, LXXVI LXXVH), care își păstrează semnificația decisivă până astăzi. Nu este doar o teorie teologică, ci canonizată ca doctrină obligatorie pentru întreaga Biserică Catolică în canoanele Conciliului de la Trent, precum și în Catechismus Romanus. Mai mult, învățăturile euharistice reformiste în luteranism și reformă pot fi înțelese și numai în legătură cu aceasta, ca o negare și depășire a aceleiași învățături. Într-un cuvânt, toată teologia euharistică occidentală este tomism pozitiv sau negativ, care este aici

valoare de conducere. Mai mult, influența sa s-a extins și în Orient, Ibb și cea mai nouă teologizare ortodoxă pe această problemă se află încă sub influența indirectă, deși insuficient de conștientă, a tomismului, care trebuie depășit în cele din urmă.

Principala nedumerire, și apoi îndoiala în dogma euharistică, se referă la sensul și sensul traducerii Sf. cadouri. Aici, așa cum am arătat mai sus, există o discrepanță clară între dovezile experienței și dovada credinței: prima vorbește despre imuabilitatea pâinii și a vinului, care este certificată de sentimentele noastre, în timp ce a doua mărturisește schimbarea lor completă și adevărată. prin transformarea în trupul și sângele lui Hristos, în care „adevărat, cu adevărat și în mod esențial – vere, realiter et essentialiter” – este prezent Domnul Isus Hristos. Cum să împac aceste două dovezi, care sunt unite în sacramentul Euharistiei? Evident, este vorba despre puterea transformării ca identificare a non-identicului, combinarea diferitului.
După cum s-a spus, problema euharistică în Occident sa concentrat pe problema schimbării substanței euharistice și s-a concretizat prin aceasta. Astfel, a primit o formulare cosmologică unilaterală, despre soarta lucrurilor acestei lumi (pâine și vin) în legătură cu transformarea lor misterioasă în trupul și sângele lui Hristos: ce se întâmplă cu aceste lucruri, ca și cum ar aparține această lume, ca urmare a transformării? Aceasta este o întrebare, ca să spunem așa, a științei naturale sacramentale. În centrul întrebării aici stă chiar lucrul, chestiunea euharistică. Un astfel de materialism distinge teologizarea occidentală despre Euharistie, atât în catolicism, cât și în protestantism, care îi este antagonic, dar dependent de ea, cu spiritismul ei. Acest

problematică și și-a primit expresia clasică în doctrina lui Toma d'Aquino, asupra ideilor principale ale cărora ne vom opri acum.
Învățătura lui Toma d’Aquino are, ca premisă filozofică, distincția aristotelică în natura lucrurilor de substanță și accident. Primul este cel căruia îi aparține al doilea (inhaeret), semne, proprietăți, calități. Este abstractul unui lucru, fundamentul său lipsit de calitate, căruia îi aparține ființa tocmai independentă, în timp ce accidentele nu pot exista decât în ceva, având pentru sine un „subiect”, o substanță. Fiecare lucru are propria sa substanță, din care există o mulțime nedefinită și, după înțelesul doctrinei, ele apar și dispar împreună cu lucrurile. Soarta substanțelor este legată de soarta lucrurilor, iar substanțele sunt inseparabil legate de accidentele lor, care aparțin substanței. Inseparabilitatea substanțelor și a accidentelor este însăși temelia acestei doctrine. Această distincție între substanțe și accidente este ceea ce o folosește Toma de Aquino când rezolvă întrebarea ce se face cu substanța euharistică, cu lucrul pâinii și vinului, când este schimbat în trupul și sângele lui Hristos. Ca și lucrurile, pâinea și vinul au și ele substanță, adică un principiu fundamental abstract sau „locul proprietăților” precum și accidentele, adică proprietățile în sine, cu alte cuvinte, ceea ce se poate numi pâinea pâinii și vinul vinului. Această amploare și vinovăție, conform dovezilor sentimentelor exterioare, rămân neschimbate chiar și după schimbare. Teologia catolică, începând cu Toma de Aquino, dezvoltă foarte consecvent ideea că accidentele neschimbate ale pâinii și vinului, chiar și după schimbare, își realizează pe deplin toată pâinea și vinul, cu toate proprietățile lor fizice, chimice și chiar nutritive,

în aşa măsură încât schimbarea de substanţă nu o afectează în niciun fel. Aceste accidente există parcă în mod absolut, fără substanță, ceea ce este una dintre manifestările miracolului euharistic. În interpretarea Sf. darurile, conform învățăturii lui Toma de Aquino și a întregii teologii catolice, în timp ce accidentele rămân neschimbate, deși rămân sine subjecto sive substantia, substanța lor se schimbă, are loc o transsubstantiatio și, în mod miraculos, această schimbare nu se reflectă deloc în accidente. În locul substanței pâinii apare substanța trupului lui Hristos, iar în locul substanței vinului apare substanța sângelui lui Hristos și împreună cu acestea, în virtutea indivizibilității firii lui Hristos, per concomitan-tiam, Domnul sălăşluieşte cu sufletul Său şi spiritul divin, întregul Dumnezeu-omul (totus şi întreg). Această schimbare de substanță, înlocuirea substanței pâinii și vinului cu substanța trupului și a sângelui, este un act al atotputerniciei creatoare a lui Dumnezeu, asemănător cu cel care a avut loc la Întrupare în concepția fără semințe a Fecioarei prin aflux al Duhului Sfânt. Prin transsubstantiatio, trupul Domnului este prezent în accidentele pâinii și vinului.*)
Hristos este prezent în Sf. darul aceluiași care stă la dreapta Tatălui cu Trupul Său: totus Christus est in sacramento... totum corpus Christi, scilicet ossa, nervi et alia cuiusmodi

*) Trebuie remarcat faptul că teologia catolică, în doctrina transsubstanției, întâmpină în general dificultăți cu ambele tipuri: trup și sânge și, în esență, nu știe ce să facă cu al doilea tip - sânge, deși această dificultate o face de obicei. nu observa. Tot raționamentul său se referă la primul tip, la oaspete, în care Domnul este prezent în întregime, iar cel de-al doilea tip este cumva pur și simplu uitat, ceea ce corespunde atât cu scoaterea lui de la comuniune, cât și cu imposibilitatea păstrării lui pentru închinare. Când vorbim despre prezența lui Hristos în Sf. ca dar, atunci de obicei se înțelege un singur oaspete consacrat, Christus în pyxide, iar sângele Lui este uitat. Cu toate acestea, nu ne vom opri pe această parte, pentru a nu complica raționamentul.

(S. th. III, qu., XLXXVI, a. i. ad seçundum). * **)>
În cer, Hristos este prezent cu trupul Său nu numai prin substanță, ci și prin accidente, dimensionale sau circumscriptive ♦*) în aceeași formă în care a fost El la înălțare. La transsubstanțiarea Sf. darurile lui Hristos, desigur, fără a părăsi raiul, parcă s-ar întoarce pe pământ, locuind și fiind prezent în oaspete.
Astfel, Doctrina Transsubstanțiarii afirmă locuirea trupească a lui Hristos înălțat, împreună cu Divinitatea Sa, în Sf. daruri și lipsește doar partea accidentală a acestei prezențe, adică extensia spațială și tangibilitatea senzuală. Hristos, în care substanța și accidentele se disting și ele, locuiește în oaspeți în mod substanțial, dar fără accidentele Sale. Această imagine numai a ființei substanțiale primește clarificări suplimentare în teologia catolică. În primul rând, în prezența substanțialiterului, trupul lui Hristos este liber de toate determinările spațiale, s-ar putea spune chiar că nu este prezent în locul, localiter (Qu. LXXIV, a. V.), care este ocupat. numai de speciebus sacramentorum. Aceasta explică posibilitatea prezenței sacramentale a lui Hristos simultan pe multe altare, precum și în fiecare parte a Sf. daruri în mod holistic și inseparabil, pentru că prezența substanțială este supra-spațială (și, de asemenea, desigur,

*) Același lucru este și cu Catehismul roman: De ce se spune despre toată substanța? Resp. pentru că tot ceea ce ține de substanța și integritatea corpului, cum ar fi oasele și nervii, se găsește cu adevărat și cu adevărat în Euharistie.
**) Можно встрѢтить в католической литературѢ прямо такан сравнения: au ciel le corps de JesusChrist occupe par ses dimension a dimension un peu corespondent sa localitate. (G. BARIELLE. Le catéchisme romain ou l'enseignement de la doctrine chrétienne, t. IV, 2-me partie, 1909, pag. 463.).

și supratemporal)*) și numai darurile euharistice, specia, în care El este prezent (spre deosebire de la présence corporelle du Sauveur dans le ciel, ou se realizez la localisation proprement dite)**) se mișcă. Astfel, prezența substanțială a Hristos în Sf. darurile sunt asociate cu substanța (specia) euharistică, care, la rândul ei, există sine subjecto, fără substanță, și în acest sens este doar un fel de aparență (Descartes), deși își păstrează capacitatea de a ne influența senzualitatea și locul ei în lumea.
Deci, miracolul euharistic, în înțelegerea teologiei catolice, constă în supranaturalul, iar în sensul ultrasunet și nefiresc, îmbinarea substanțelor și sângelui lui Hristos, lipsiți de excesele lor, cu excesele Hel și vinul, care și-a pierdut substanțial. Fiind reciproc străini unul de celălalt, substanța trupului și a sângelui lui Hristos și accidentele pâinii și vinului sunt unite în sacrament, totuși, inseparabil, în așa măsură, încât odată cu distrugerea accidentelor, și prezența substanțială încetează. Pentru claritate, ar trebui adăugat că, în acest caz, accidentele pâinii și vinului, în forma lor separată, revin la categoria lucrurilor acestei lumi, adică își primesc din nou propria substanță - are loc o trans-transsubstantiatio (cum spune Ockham). : quod ex non substantiis potest fieri substantia).
Împreună cu aceasta, acru și vinovăția – deși fără substanță, dar totuși ființa originară, nealterată a elementelor euharistice rămâne prezentă și, astfel, în înțelegere.
♦) În același timp, doctrina catolică caută să păstreze tot realismul acestei prezențe.
♦·) ib. 176.

sacramentele, se introduce dualismul: trupul și sângele se învață sub pretextul pâinii și vinului, nu se stabilește doar o diferență, ci și o opoziție între substanță și specie (aparente), cu care teologia catolică se mândrește până astăzi, ca avantajul său special.*)
Rezultatul general este următorul: în îndoiala prezentată de Berengarey, Wyclef și de raționalism în general, cu privire la modul de înțelegere a prezenței pâinii și vinului nealterate în sacramentul trupului și al sângelui, teologia catolică a răspuns doar cu un o nouă confirmare a aceleiași îndoieli. Teoria transsubstanțiării este una dintre varietățile teoriei impanatio (impanatio), adică doctrina că trupul și sângele lui Hristos sunt predate în pane, sub rape și cum pane. Recunoașterea faptului că pâinea și vinul își păstrează doar accidentele este echivalentă în esență cu afirmația generală a protestanților că ei rămân ei înșiși, dar atunci când sunt mâncați, comuniunea cu trupul și sângele lui Hristos este unită cu ei. Protestantismul limitează această unire doar la comuniune, în timp ce catolicismul o extinde dincolo de acest moment. Numai totul.

Doctrina transsubstantiatio se bazează pe distincția aristotelică între ουσία. - substantia și συ / Λ / 3ε / 3ηχος - accidentia, iar în legătură cu această distincție stă și cade. Împreună cu dogma transsubstantiatio, Biserica Catolică a dogmatizat și această doctrină, deoarece în afara ei întreaga structură își pierde sensul. Pare ciudat în sine un asemenea grad de dependență a dogmei în miezul ei față de doctrina pur filozofică a vreunui filosof, pe lângă una păgână. Adevărat, este imposibil să negați legătura dintre teologia creștină și
♦) Vezi articolele Euharistie, Apparences, Messe in Dict. de theoli cat.

Filosofia Linsky, care a dezvoltat în conceptele sale termeni gata pregătiți și fațete logice pentru exprimarea dogmelor. Concepte precum ουσία - ESSENCE, υπόστασιζ - HYPOSTE, ενε^γεια - energie, φυσι; natura - natura etc., care au intrat în definiții dogmatice, aparțin lexicului filosofic elen. Cu toate acestea, introducându-le, dogmatica nu introduce în predarea bisericii vreo doctrină pur filozofică, fie că este vorba despre Platon sau Aristotel sau stoici sau neoplatoniști, ea folosește conceptele dezvoltate de aceștia, dându-le un uz propriu și în același timp. uneori schimbându-l semnificativ față de originalul , (ca de exemplu ύπόστασις în definițiile trinitare). Definițiile dogmatice ale Bisericii pun bazele unor învățături complet noi ale filosofiei creștine (atât în epoca patristică, cât și în cea modernă), care, bazându-se pe filozofia veche, nu o repetă deloc. Cu toate acestea, avem un caz complet opus în doctrina transsubstanțiării, unde filosofia nu slujește teologiei, dar teologia este sclava filosofiei, percepând una dintre doctrinele sale ca adevăr și făcând dependentă de ea întreaga teologie euharistică, ca pe un caz special al relației generale dintre substanță și accidente.
O astfel de sclavie în sine este în general condamnabilă pentru teologie, dar în acest caz problema este agravată de faptul că vorbim despre una dintre cele mai insuportabile doctrine. Aristotel însuși, deși expune doctrina categoriilor în Metafizică, dă totuși acestei doctrine un întreg sens logic sau epistemologic, care în gramatică corespunde distincției dintre subiect și predicat, subiect și predicat, substantiv și adjectiv. În gnoseo

În logică (în Kant) aceasta poate corespunde distincției dintre Ding an sich sau noumen, ca bază incognoscibilă și transcendentă a experienței, și cunoașterea experiențială, care nu pătrunde în lumea lucrurilor în sine, ci se limitează la coordonarea date ale experienței. O altă semnificație epistemologică a distincției dintre substanță și accidente poate sta în faptul că substanța este o categorie generală de obiectivitate, o unitate formală de atribute (sau accidente), care își are baza în unitatea transcendentală a conștiinței, într-un cuvânt. , „categoria rațiunii pure". Dar, evident, interpretarea catolică a lui Aristotel nu coincide cu niciuna dintre aceste înțelegeri și niciuna dintre ele nu ar fi suficientă pentru scopurile doctrinei catolice a transsubstanțiării, deoarece substanța, ca categorie, logică sau epistemologică, nu poate fi supusă orice conversie (conversio) . Pentru aceasta, substanța trebuie transformată într-o realitate metafizică, care corespunde, în general, doar uneia dintre posibilitățile din aristotelism, deloc cea mai bună și nici singura (deși este folosită în același sens, și de asemenea nu. întotdeauna cu succes, în triadologia

patristică).*) Exact asta face scolastica, pentru care substanța este realitatea, miezul ființei, a cărei radiație se realizează în accidente, un anume electron sau ion metafizic, ca încărcătură de energii. acționând în lume. În același timp, orice lucru fără deosebire, mare sau mic, însuflețit și neînsuflețit, masă și om, plantă și înger, totul în creație are în mod egal substanță și accident. Mai mult decât atât, numărul lucrurilor este în continuă fluctuație, deoarece lucrurile pierd și apar și trec neîncetat unul în

♦) Mier. capitolele mele despre trinitate, Teologic. Gând. eu.

altul, iar cu ele substanţa lor, pentru ca în lume să aibă loc o neîncetată transsubstantiatio. În plus, în lume există lucruri simple și complexe: o oaie și o turmă, un copac și o pădure, vârful Mont Blanc și munții elvețieni, o stea și un cer înstelat, o persoană și o națiune etc. , etc si toate acestea au o substanta cu cu accidentele lor. Într-un cuvânt, lumea este un flux de substanțe și dansul lor neîncetat, un fel de trans nesfârșit... Această teorie, considerată pur filozofic, este atât de grosolană, incompatibilă cu conștiința filozofică modernă, încât să o impună ca dovadă de sine, așa cum o face dogma catolică a transsubstantiatio , este o violență directă împotriva minții, o arhaizare complet inutilă și nejustificată. Cel mult, se vede în ea una dintre posibilitățile metafizice ale cosmologiei, alături de altele, deși chiar și aceasta este greu de admis, dar aici se face singura normă obligatorie. Istoria filozofiei cunoaște posibilități diferite ale doctrinei substanței, până la negarea lor completă la Hegel *): Substantia sive Deus a lui Spinoza, monadologia lui Leibniz, atomismul și hilozoismul materialist, spiritismul de diverse nuanțe, fenomenalismul kantian etc.**)

*) Vl. Solovyov a cântat vesel: „Nu există substanțe, Hegel le-a distrus, dar și fără ele vom trăi glorios”. A uitat însă în acel moment că substanțele și-au găsit un cămin liniștit în canonul tridentin, care dogmatiza învățăturile lui F. Aquino, iar aceasta nu trebuie să fie indiferentă față de Vl. Solovyov.

**) În doctrina substanțelor și accidentelor se introduce o dublare naivă și inutilă a realității, față de care are dreptate empirismul, văzând în lucruri un „mănunchi” de atribute. Substanța trebuie să fie un spirit ipostatic, ύπόστασις - substanță, subiectul tuturor stărilor sale, sau „accidente”, dar acest lucru nu se aplică deloc lucrurilor, ci doar persoanelor. Întreaga lume poate fi considerată ca o substanță, ca un spiritual sau material (ϋλη), fiind, ca un întreg sau ca un organism de monade substanțiale, având în mod egal și separat și în raportul lor, originalul, „pre- stabilită” fiinţă, şi deloc

Între aceste posibilități, cel mai puțin este loc doar pentru unul, conform căruia fiecare oaspete sau o bucată de pâine și fiecare porție mică de vin are propria sa substanță care își cunoaște soarta. *) Conștiința filozofică nu permite acceptarea unei astfel de învățături. Ceea ce se cere aici nu este o ispravă de credință și smerenie în fața misterului, ci acceptarea pe credință a unei definiții raționale și de nesuportat, care nu are nicio legătură directă cu credința creștină. Doctrina substanței și a accidentelor se extinde nu numai asupra lucrurilor acestei lumi, ci și asupra Trupului lui Hristos, care este în ceruri, care aparține Fiului lui Dumnezeu care șade de-a dreapta Tatălui. Și are propria ei substanță și accidente, iar în sacrament,

ființa substanțială poate fi separată de accidental, înlocuind substanța pâinii și a vinului, care își păstrează înfățișarea proprie, în transsubstantiatio. Astfel, trupul și sângele lui Hristos, existente în ceruri, sunt implicate într-o serie de lucruri pământești și își împărtășesc soarta principală - variabilitate: pământ - cereale - făină și apă - pâine - trupul lui Hristos - trup uman (în care intră atunci când este mâncat) - din nou pământ, etc. Acesta este așezarea Corpului Divin într-un șir de lucruri pământești (numele său este existente la lucruri în dezvoltarea lor schimbătoare. În fine, substanța poate fi înțeleasă și în sensul epistemologic formal, ca subiect transcendental sau sinteză categorială, care determină obiectivitatea. Pentru a fi inteligibilă și convingătoare, teoria lui Aristotel trebuie, în primul rând, tradusă în limbajul filosofiei critice moderne și, în al doilea rând, fundamentată filozofic. În forma sa actuală, rămâne atât de problematică, încât este în orice caz un instrument nepotrivit pentru teologia euharistică, iar întreaga teorie a transsubstanțiarii este, cel puțin, „o încercare cu mijloace nepotrivite”.

*) Adevărat, teologii catolici asigură că părinții Sinodului de la Tridentin nu au avut nicio intenție de a lega definiția lor cu vreo doctrină filozofică. Cu toate acestea, în afara învățăturilor lui Toma d’Aquino, bazate pe Aristotel, el pur și simplu nu poate fi înțeles și, prin urmare, nu poate fi acceptat.

manentizare) îl umilește și nu corespunde stării de slăvire a trupului Domnului care este în ceruri. Referirea la atotputernicia lui Dumnezeu, care este folosită aici atât de indistinct, este de asemenea nepotrivită, pentru că atotputernicia învinge și imposibilitatea efectivă, imposibilitatea pentru om, dar nu inconsecvența, absurdul logic sau metafizic. *)

Am subliniat deja că cosmismul este o trăsătură distinctivă a teoriei transsubstanțiației, el determină problematica și doctrina acesteia. Între trupul glorificat al Domnului înviat și înălțat și pâine și vin, aici nu se face o distincție mai mare decât între diferite lucruri sau substanțe ale acestei lumi, ea este pusă la rând cu ele și într-o relație directă. Construcția ulterioară corespunde și cu aceasta: trupul și sângele lui Hristos, ca lucruri, înlocuind cu substanța lor substanța pâinii și a vinului, împreună cu ele însele „per concomitantiam”, stabilesc șederea atât a sufletului, cât și a spiritului. Mântuitorul, adică întregul Dumnezeu-omul, totus Chris - tus.

Deci, pe de o parte, transsubstantiatio este considerată ca o înlocuire a substanței unui lucru cu substanța altuia, din care rezultă că ambele se află, parcă, în același plan ontologic. Pe de altă parte, accidentele pâinii și vinului rămân, deși devastate în substanțialitatea lor, fără subiect, dar păstrându-și realitatea, pâinea și vinul, adică, grosier vorbind, rămân ele însele, pâine și vin, în care unele misterioase („substanțiale” „) într-un fel insuflă-

♦) O astfel de absurditate este, de exemplu, opinia lui Duns Scott că prin atotputernicia Maicii Domnului pot fi transformat într-o formă, pâinea într-un suflet etc., exprimată de el în legătură cu doctrina transsubstantiatio. .

Acesta este Hristos, care Se dă pe Sine să fie mâncat „în pâine, cu pâine și sub înfățișarea pâinii” (in pane, cum pane, sub pane). Aceasta este ceea ce se exprimă direct (și, desigur, mai consecvent) în teoria impaanării de către M. Luther (care a tratat cu amărăciune teoria aristotelică a transsubstanțiării de către Toma d'Aquino). Transsubstantiatio, la fel ca impanatio, neagă propunerea și nu o afirmă (cum cred unii chiar teologi ortodocși). În general, ereziile reformei din dogma euharistică nu au fost doar concluzii legitime și în felul lor consistente din cosmismul reificator al teoriei transsubstanței, ci împreună cu o reacție legitimă împotriva deznădejdii acesteia, ca căutare a unei ieșiri din impas al difizitismului, negând propoziţia, care este cuprinsă în doctrina transsubstantiatio.

Dar o altă trăsătură a teoriei transsubstanției, legată de negarea ei a interpretării Sf. daruri, este o înțelegere specială a prezenței reale a învierii. darul Domnului. După el, avem în ele nu numai trupul și sângele Domnului, dăruite de El spre împărtășire, ci și Domnul Însuși, în mod tainic (substanțialiter) întorcându-se pe pământ și rămâind ca oaspete. Avem deja aici ceva mai mult decât jertfa pâinii și vinului în trupul și sângele lui Hristos pentru împărtășirea credincioșilor, ci reședința directă a Domnului ca oaspete. Astfel, puterea Înălțării Domnului este de fapt respinsă, din moment ce Domnul se întoarce pe pământ pentru a rămâne pe nenumărate altare și nenumărați oaspeți, deși invizibili, sau mai degrabă „sub masca”, în pane, cum pane, sub pane. Comuniunea în acest sens este doar unul dintre scopurile acestei noi coborâri a lui Hristos și a locuirii Lui ca oaspete. Hristos este în general prezent ca un oaspete pe pământ,

într-un anumit loc, pe un anumit altar. Și dintr-o astfel de înțelegere, un cult special al Sf. un dar care a devenit atât de tipic catolicismului modern. Astfel, și aici, teoria transsubstanțiării nu își atinge scopul, ci o depășește: în loc de transformarea Sf. daruri, ca pâinea cerească pentru împărtășire, ea îl aduce pe Hristos însuși pe pământ și neagă în chip ascuns puterea Înălțării. Adevărat, toate acestea sunt acoperite de metafizica substanțialității, dar este într-adevăr tot același dacă să-L avem pe Hristos ca oaspete, sau după chipul Său pământesc, dacă este unul și același Hristos, totus Christus, de altfel, în toată puterea și plinătatea corporalității Sale?

Cu toate acestea, este posibilă o altă înțelegere, dacă recunoaștem realitatea traducerii Sf. darurile și realitatea prezenței Domnului Isus Hristos în Sf. darah? Până acum, numai unuia i s-a dat doar unul: în sensul teoriei lui Transubstansky, iar teologii ortodocși, mai ales în criticul protestantismului, au repetat în mod repetat și adesea această aurizare, care chiar și într-o altă determinare a „simbolului”. „ „simbolic”. Cu toate acestea, Ortodoxia nu și-a spus încă cuvântul aici. Pentru a face acest lucru, este necesar, mai întâi, să revenim la teologia patristică (acum 1000 de ani), la învățătura patristică și să o acceptăm ca pe un adevărat ghid, să dezvăluim creativ și să aplicăm pentru timpul nostru. Și în al doilea rând, aceasta nu necesită altceva decât o schimbare completă în formularea însăși a întrebării cu o respingere a cosmismului catolic, care întruchipează problematica euharistică și, în dezvăluirea ei, să se bazeze nu pe Metafizica lui Aristotel, ci pe Evanghelie. Cu alte cuvinte, întrebarea trebuie readusă la pământ

Hristologie, pentru că este în esență și în întregime o chestiune de hristologie.
Gândirea teologică catolică este epuizată (și această epuizare a fost imprimată în dogma tridentină a transsubstanțiării) înainte de întrebarea ce se schimbă în lucrurile pâinii și vinului când sunt schimbate în trupul și sângele lui Hristos, cum intră unul în celălalt. , cum se corelează ele în conviețuirea fizică? Această întrebare determină conținutul doctrinei euharistice atât în catolicism, cât și în protestantism, iar ambele în acest sens sunt mult mai apropiate unul de celălalt decât pare.
Este de remarcat faptul că în teologia patristică, de-a lungul a 8 secole, această întrebare fizică despre Euharistie, și anume despre ce se face cu pâinea și vinul când sunt schimbate în trupul și sângele lui Hristos, nu se pune deloc. Evlavia pentru sacrament părea să închidă ochii, nepermițând să privească ce se întâmplă și să nu se întrebe despre ceea ce se întâmplă în mod invizibil. În același timp, o mărturie îndrăzneață și fermă, contrară sau, mai precis, indiferent de dovezile senzuale, și o mărturisire fără îndoială că pâinea și vinul sunt trupul și sângele lui Hristos, este tot ceea ce găsim despre acest subiect din tatii. Iar explicația pentru o astfel de lipsă de explicație nu poate fi căutată doar în circumstanțe istorice: pe de o parte, nedumerirea naturală a minții cu privire la depășirea identității care are loc în sacrament, cu răsturnarea dovezilor senzuale, este accesibilă în fiecare veac (la urma urmei, evreii, auzind „cuvinte ciudate” (Io. 6, 50. despre carnea și sângele slujit ca hrană, nu au putut să rețină aceasta și s-au îndepărtat de Hristos) ; iar pe de altă parte, învăţăturile lui Aristotel erau apropiate şi binecunoscute părinţilor şi altora

cazuri s-a reflectat în creațiile lor. Cu toate acestea, St. Părinților nu doar le lipsește o teorie fizică a transformării (cu excepția unor analogii), dar le lipsește și problema însăși care a apărut deja pe baza ridicării capului raționalismului, renașterea umanistă cu cosmismul ei, care a început chiar și în adâncul scolasticii. .
Bazându-ne pe învățătura patristică, putem ieși din labirintul școlar în aer liber, deși pentru această asimilare a ei trebuie făcute eforturi de gândire. Așa este calea tradiției bisericești în general: este întotdeauna nu numai protectoare, ci și creativă.
Deci, care este conținutul problemei euharistice? Oare în felul în care are loc schimbarea fizică a pâinii și vinului în trupul și sângele lui Hristos, înlocuirea uneia cu altele, în care teologia catolică a văzut-o din timpuri imemoriale? Sau este nevoie ca teologia ortodoxă de aici să „iasă din oraș”, să efectueze μετάβασις είς άλλο γένος, să respingă problema însăși în înțelegerea ei catolică și să stabilească pur și simplu că o astfel de întrebare nu există deloc, iar răspunsurile false sunt inevitabil date unui întrebare pusă incorect.tu? Teologia occidentală, atât în învățăturile ortodoxe, cât și în cele eretice, cât și în Berengar și Toma d'Aquino și în învățăturile protestante, este ocupată mai mult decât atât pentru a arăta prezența reală a lui Hristos în Sf. Darach, șederea Lui în ei, mai degrabă decât ceea ce este în St. În dar, celor ce se împărtășesc li se dă adevăratul trup și sângele lui Hristos, iar prin această comuniune se unesc cu Hristos trupește și spiritual. Împărtășania trupului și a sângelui, ca scop al

sacramentului, stabilit de însuși Hristos („luați, mâncați... beți totul de la ea”), în teologia catolică nu ocupă locul central pe care îl merită. Este văzută mai mult ca un implicit

consecința coborârii desăvârșite a lui Hristos în oaspete, pe care el se ocupă în primul rând de teologie, deși în ceea ce privește comuniunea. Nu propunerea de comuniune se discută aici, în raport cu ea și în legătură directă cu ea, ci în sine, iar una dintre consecințele ei, nu singura și nici măcar primară, este comuniunea.
Cu toate acestea, trupul și sângele lui Hristos ne sunt dăruite, în primul rând, ca hrană dumnezeiască la Cina Domnului, „pâinea cerească și paharul vieții”, iar toată învățătura despre Euharistie trebuie să vină din acest scop, stabilit de Domnul. Făgăduința Domnului se referă nu la desființarea puterii Înălțării printr-o nouă coborâre pe pământ, oricât de sacramentală, ci la dăruirea hranei divine, care este trupul și sângele Domnului.
Capitolul VI Ev. din Ioan conține învățătura Domnului despre pâinea cerului, care „se coboară din cer și dă viață lumii” (Io., VI, 33), despre „pâinea vieții”), care este trupul și sângele Fiului lui Dumnezeu. „Căci trupul meu este cu adevărat hrană, iar sângele meu este cu adevărat băutură”. „Cine umblă trupul Meu și bea sângele Meu rămâne în Mine, iar eu în El, iar cel ce mă mănâncă pe Mine, va trăi prin Mine” (57). Și acest adevăr („amin, amin, vă spun”) Domnul l-a dezvăluit prin faptă la Cina cea de Taină, când a dat ucenicilor să guste pâine și vin, de parcă ar fi trupurile și sângele Lui. Această idee a hranei divine - trupul și sângele lui Hristos, a servit pentru degustare și este revelată în primul rând în scrierea patristică. Ca considerații explicative date cu privire la faptul că pâinea pământească, prin invocarea Duhului Sfânt asupra ei, nu mai este pâine obișnuită, ci Euharistie, formată din două lucruri - pământesc și ceresc εκ δύο π,οαγαάτων συνεστηκυ να

(Sf. Irineu, el. Lyon, împotriva ereziilor, IV ^ p. 34) găsim în unele din sv. gândirea patristică, capabilă să ofere un punct de sprijin pentru construirea teologiei euharistice, este în Sf. Grigore de Nyssago și Sf. Ioan Damaschinul. Prima (în Marele Discurs, cap. 37) argumentează astfel: „Eu cred cu adevărat că pâinea, sfințită prin Cuvântul lui Dumnezeu, se preface în trupul lui Dumnezeu Cuvântul, căci și acel trup era pâine, dar a fost sfințit prin locuința Cuvântului. Deci, din același motiv pentru care în acel trup pâinea transformată s-a schimbat în putere divină (adică pâinea și vinul obișnuit, mâncate de Domnul pentru a potoli foamea și setea, s-au transformat în Trupul și Sângele Său), iar acum același lucru este se intampla.. Căci, după cum harul Cuvântului a sfințit trupul, a cărui compoziție era din pâine și care într-un fel era pâine, tot aici, după apostolul, pâinea este sfințită prin cuvântul lui Dumnezeu și rugăciune (I, Tim. 4, 5), nu prin mâncarea și băutura făcând Trupul Cuvântului, ci devenind imediat trupul Cuvântului, așa cum spune Cuvântul însuși: Acesta este trupul Meu. La St. Ioan Damaschinul (în Expunerea exactă a credinței ortodoxe, cartea a IV-a, cap. 13) citim: „trupul care nu s-a înălțat se coboară din cer, dar chiar pâinea și vinul se prefac în trupul și sângele lui Dumnezeu . .. ca pâinea prin manifestare, dar vinul și apa prin băutură, ele se transformă în mod natural în trupul și sângele celui care mănâncă și bea și nu devin un alt corp diferit de corpul său

anterior, așa că pâinea, vinul și apa, prin invocarea și infuzia Duhului Sfânt, sunt transformate în mod supranatural în Trupul și Sângele lui Hristos și nu constituie două trupuri, ci unul și același. Ambele pasaje conțin aceeași instrucțiune - să înțelegem hrana cerului în legătură și analogie cu hrana pământului. Să aruncăm o privire mai atentă la această idee. Ce este

constituie dieta noastră obișnuită*), ce înseamnă să mănânci? În nutriție, o persoană comunică cu lumea exterioară, un fel de identificare cu el. Hrana - un lucru al lumii exterioare, non-umane, devine corp uman și sânge, are loc o transsubstanțiere naturală, în care pâinea și vinul, ca și alte substanțe alimentare, curg în corpul uman (și, prin legătura sa cu sufletul). , se poate spune că nu intru eu). Când sunt readuse din corpul uman, în metabolism, avem o altă „transsubstantiatio”: corpul și sângele unei persoane încetează parțial să fie ele însele - se întorc în lume (sau, s-ar putea spune, de asemenea, eu devine nu-eu). În nutriție avem, prin urmare, imaginea transformării naturale a alimentelor și băuturii în corpul uman și sânge, care este completată prin procesul invers de excreție a particulelor sale din organism. Viața în acest sens este o astfel de transformare, care are loc parțial sau complet (într-un anumit număr de ani). Viața, ca metabolism care are loc în nutriție, este o astfel de neîncetată transformare a substanței lumii în trup și sânge uman, care își are justificarea în stabilirea divină (Gen. I, 29-30). Această hrană în sine, deși susține viața muritoare, nu asigură nemurirea, pentru care Dumnezeu a sădit... pomul vieții - în tot sensul său misterios. În Biserică există ca pâinea din cer, το οάρμακον ττ,ζ αθανασίας, Dumnezeiasca Euharistie.
Sf. Părinții acordă o atenție deosebită faptului că atât trupul, cât și sângele Domnului, în virtutea adevăratului
*) Pentru o analiză mai detaliată a acestei întrebări, a se vedea Filosofia economiei. M. 1910.

Încarnările și întrupările Sale au fost supuse pe parcursul vieții Sale pământești acțiunii acestei schimbări naturale. După ce a mâncat, pâinea a devenit trupul Său cel mai curat, fără să-și piardă pâinea, ci tocmai după puterea ei, căci nu orice substanță mondială are această capacitate naturală de transformare, ci doar sub forma anumitor alimente. Același lucru este valabil și pentru vin și apă, care sunt schimbate în sânge. Trupul Domnului a crescut („tânărul a crescut mai înalt” Lc. 2,40) și a trăit, supunând legii generale a naturii umane, sortit dependenței de nutriție, adică de transformarea neîncetată a substanței lumii în corpul uman. Aceasta a dezvăluit nu numai autenticitatea cărnii umane percepută de Dumnezeu-omul, ci împreună cu realitatea întrupării, căci Domnul a primit trupul viu și viu, cu toată plinătatea corporalității, care este potențial legată de întreg. lume, iar în schimbul de substanțe manifestă de fapt acest cosmism. De asemenea, la Cina cea de Taină, Domnul a mâncat pâine și vin, iar acestea s-au schimbat în mod firesc în trupul și sângele Său și au fost adorați, conform inseparabilității naturii Sale divine și umană. Schimbarea pâinii și vinului în trupul și sângele Domnului, săvârșită de El la împărtășirea ucenicilor, diferă de această schimbare firească prin aceea că această identificare a pâinii și vinului cu trupul și sângele lui Hristos, sau schimbarea a avut plasați nu în degustarea lor

de către Domnul, ci independent de El, și în aceasta este caracterul miraculos, misterios, supranatural (deși nu nefiresc) al transformării. Sf. Grigory Nissk. și John Dam. ei compară cu siguranță tocmai transformarea naturală a alimentelor atunci când o mănâncă cu transformarea euharistică, pe care Domnul a făcut-o independent de mâncare, parcă și-ar extinde corporalitatea.

prin puterea atotputerniciei Sale dincolo de limitele trupului Său. Și aceasta, deși nu a fost gustată de El Însuși, dar totuși deja îndumnezeită, El îi învață pe ucenicii Săi să mănânce: „luați, mâncați", „bea totul".
Atotputernicia lui Dumnezeu face aici să existe ceea ce nu există, adică pâinea și vinul negustate de Hristos și, în consecință, neduse în natura trupului și sângelui Său, acceptate și sfințite. Dar se extinde mai departe: ceea ce nu s-a întâmplat încă, deși trebuia să se întâmple, devine existent, prin care granițele timpului sunt din nou îndepărtate, iar viitorul devine prezent. Domnul este cel care împărtășește ucenicii Săi cu trupul și sângele Său, ca jertfă răscumpărătoare („chiar pentru tine zdrobit", „chiar pentru tine și pentru mulți vărsați") rangul morții Sale mântuitoare, înaintea Golgotei și chiar mai mult. deci înainte de Învierea Sa glorioasă și înălțările la ceruri). Ceea ce a fost stabilit în sfatul pre-etern al lui Dumnezeu cu privire la sacrificarea Mielului, care a fost deja desemnat ca inevitabil în lanțul evenimentelor temporale, jertfa Golgota, este aici mărturisit ca a avut loc deja. Aici se îndepărtează granițele timpului, căci la Cina cea de Taină Domnul a săvârșit sacramentul, care are deja în sine toată puterea întrupării („amintindu-ne tot ce era despre noi: crucea, mormântul, duminica de trei zile, înălțarea la cer, scaunul drept, a doua și o revenire glorioasă din nou", rugăciunea preotului înainte de a pronunța cuvintele „al tău din al tău."
La Cina cea de Taină, Domnul S-a prezentat în trupul și sângele Său ca hrană sănătoasă, prin a cărei mâncare se unește cu El. Dar El nu numai că a făcut aceasta într-un singur act, ci și a stabilit să creeze în amintirea Sa, când El Însuși nu mai era pe pământ.

'va fi, pentru tot timpul. Aceasta deschide un nou „front asupra chestiunii Euharistiei. Când Domnul a stabilit-o, El Însuși era pe pământ în trupul Său, dar aici, în camera de sus a Ierusalimului, printre ucenicii Săi. Comunicând cu pâinea și vinul ca propriul Său trup și sânge, El a avut în fața lor propriul Său trup și sânge în mod direct, iar pâinea și vinul ar fi doar un mod special de a mânca cel mai pur trup și sânge. Hrana Euharistiei a fost absolut identică cu acest trup și sânge, astfel încât, în esență, ucenicii se împărtășesc din acest trup și sânge. Dar întrebarea se schimbă substanțial de îndată ce luăm în considerare faptul că Euharistia este stabilită pentru toate timpurile, când Domnul înălțat nu va mai fi prezent trupește pe pământ. Și, în primul rând, la ce oră trebuie atribuit începutul propriu-zis al celebrării Euharistiei în împlinirea decretului divin, cu ce este legat și când va veni această ocazie?
Euharistia, ca toate sacramentele Bisericii, a devenit posibilă numai prin pogorârea Duhului Sfânt și în Fapte. Apostol prima mențiune despre „frângerea pâinii" se găsește în mod firesc abia după Rusalii: 2, 42: „și ei (cei care credeau) erau neîncetat în învățătura apostolilor, în

părtășie, frângerea pâinii și în rugăciuni”. Dimpotrivă, înainte de Rusalii (dar după Înălțare) se spune simplu: 1, 14: „toți au rămas într-un fel în rugăciune și rugăciune cu (unele) femei și cu Maria, mama lui Isus, și cu frații Săi” (precum și despre chiar ziua Cincizecimii, înainte prin însăși coborârea Duhului Sfânt, se spune simplu: 2:1: „erau toți de un acord într-un loc”). Duhul Sfânt, prin puterea Sa desăvârșitoare, face tangibilă prezența lui Hristos în Biserică și în sacramente. Și, în special, interpretarea Sf. Darov

este săvârșită de „Duhul Tău Sfânt” (lit. Sf. în _ Ioan Zlat și Vasily V.).

Schimbarea pâinii și a vinului în trupul și sângele lui Hristos în sacramentul Euharistiei nu se mai face în prezența personală a lui Hristos, căci Domnul înălțat, plecând de pe pământ, este la dreapta Tatălui din ceruri. . Și astfel se stabilește o relație diferită, nouă, între pâine și vin, ca lucrurile acestei lumi, hrana pământească, și trupul și sângele Domnului în starea glorificată de înviere, înălțare, la dreapta Tată, așezat, adică transcendental, supracosmic sau superfizic stați niya. Desigur, acesta este Trupul, în esență identic cu cel conceput în pântecele Mariei, născut și trăit pe pământ, a suferit și a fost îngropat, înviat și înălțat. Mormântul a fost gol după Înviere, iar în mormânt nu era niciun trup, au rămas doar giulgii și haine, ca la Înălțare „un nor L-a scos din ochi” (DA 1, 9). Cu toate acestea, această identitate de sine este combinată cu o asemenea schimbare a trupului slăvit în comparație cu cel pământesc, încât aceasta se reflectă și în relația sa cu lumea: trupul Domnului, care a aparținut acestei lumi înainte de înviere și chiar înainte de ascensiune, acum nu-i mai aparține, este supra-lumesc, metacosmic. De aici rezultă formularea problemei euharistice.

Este necesar să acordăm o atenție deosebită acelor trăsături pe care le conține Evanghelia cu privire la trupul înviat al Domnului. În primul rând, trebuie stabilit că, deși Domnul rămâne pe pământ până la Înălțarea Sa, totuși, în alt mod decât înainte de Înviere: El nu trăiește cu ucenicii, ci doar li se arată („s-a arătat viu ... în decursul a patruzeci de zile le-a apărut ". D.A. 1.3), iar aceste fenomene ale Lui nu depind de legile lumii naturale, ci sunt subordonate.

numai prin voia Lui. El le apare ucenicilor ca o ușă închisă (Ioan 20:19, 26) și se ascunde de ochi, devenind invizibil pentru Luca și Cleon când L-au recunoscut. Este de remarcat, de altfel, că aceste fenomene nu au constrângerea care este caracteristică evidenței fizice: chiar și ucenicii - „o, nebunindu-se” (Mo. 28, 17), astfel încât Domnul, arătându-se la unsprezece , „le-au reproșat necredința și împietrirea inimii lor, că nu au crezut pe cei ce L-au văzut înviat” (Matei 16:14). De asemenea, este de remarcat faptul că nici în înfățișarea Sa, Isus nu este recunoscut imediat și nu numai de doi ucenici pe drum în timpul unei întregi zile de conversație, ci și de iubitoare și credincioasă Maria Magdalena, care Îl ia drept grădinar (Io. , 20, 15). Acest fenomen era evident atât de departe de a fi evidentă directă, fizică, de sine, încât a lăsat loc pentru incertitudine, îndoială, nedumerire, așa cum se evidențiază destul de clar din povestea lui Lc. 24:36-40: „Pe când vorbeau ei despre aceasta, Isus însuși a stat în mijlocul lor și le-a zis: Pace vouă. Ei, confuzi

și speriați, au crezut că văd un spirit. Dar Op le-a spus: de ce vă sunt rușine și de ce astfel de gânduri vă intră în inimile? Uită-te la mâinile Mele și la picioarele Mele, eu sunt eu însumi; atinge-mă și vezi, că duhul nu are carne și oase, așa cum vezi cu mine. Și spunând acestea, le-a arătat mâinile și picioarele Sale. Aici este de remarcat că și Domnul se condescende acestei nedumeriri și le oferă posibilitatea de a constata senzual („atingerea") autenticitatea fenomenului. Și această trăsătură („Le-a arătat mâinile, picioarele și coastele Sale" Jo. 20, 20) se repetă în povestea Evangheliei după Ioan despre apariția ucenicilor (identică sau diferită de apariția lui unsprezece, descrisă în Evanghelia după Luca), și același sens special plăcere senzuală

stovЂrenija are și o poveste despre o. Tom (10, 20, 26-27). Toate aceste trăsături sugerează în mod necesar că înfățișarea Domnului Înviat a fost diferită de prezența Lui trupească, care nu a stârnit niciodată îndoieli și nu a trebuit să fie certificată, posedând o indiscutabilă evidență de sine.percepție senzuală, în înfățișarea Mariei Magdalena, când ea dorea să atingeți picioarele lui Isus cu mișcarea ei obișnuită. „Isus îi spune: nu mă atinge, că încă nu m-am suit la Tatăl Meu, ci du-te la frații mei și spune-le: Mă sui la Tatăl Meu și la Tatăl vostru, la Dumnezeul Meu și Dumnezeul vostru." (Io., 20,17). Această eliminare a însăși posibilitatea atingerii stabilește o linie calitativă, fundamentală, între corporalitatea noastră și corporalitatea Domnului Înviat, iar această linie este direct legată de o stare specială de ascensiune la Tatăl. Acest lucru nu contrazice însă că Domnul, după ce a arătat aici inaccesibilitatea trupului Său la atingere, în alte manifestări S-a lăsat în mod deliberat să fie atins. De dragul siguranței ucenicilor, Domnul a făcut evidentă legătura dintre El și lumea materială, dintre trupul Său înviat înainte de Înviere, arătându-și identitatea, dar nu distrugând alteritatea (între timp, ca în cuvintele Mariei Magdalenei Sale). , este indicată această alteritate). O astfel de combinație între asemănarea și alteritatea trupului Domnului în zilele slujirii Sale pământești și în glorificarea după

*) După cum se spune: „despre ce a fost de la început, ce am auzit, ce am văzut cu ochii noștri, ce am cercetat și ce au atins mâinile noastre, despre Cuvântul vieții, căci viața a apărut și am văzut și depune mărturie. " (1. 10. I, 1-2).

Învierea este afirmată aici ca o antinomie dogmatică.*)

Această legătură a trupului Său înviat și slăvit cu trupul pământesc care aparține acestei lumi, această identitate antinomică combinată cu alteritatea, o confirmă Domnul, după Evanghelia după Luca și Ioan, într-un mod și mai evident: prin mâncarea hranei. . „Când încă nu credeau de bucurie și se mirau, El le-a zis: „Aveți ceva de mâncare aici?" I-au dat o bucată de pește copt și fagure de miere și i-au dus mâna înaintea lor" (Luca 24:41-43). Cu mare probabilitate, se poate crede că pe lacul Tiberiade a mâncat și Domnul, care a luat parte la cina cu ucenicii (Io., 21, 12-13). Desigur, a mânca mâncare este inutil pentru Domnul însuși, pentru că trupul Său înviat și deja nemuritor nu depinde de el. Și, desigur, această mâncare de mâncare nu ar fi putut însemna hrană pentru trupul glorificat al Domnului. Totuși, această posibilitate de a mânca alimente mărturisește prezența legăturii rămase

între trupul pământesc, muritor și cel înviat, nemuritor, al Domnului. Mâncarea hranei de către Domnul înviat, care este de o importanță atât de fundamentală pentru învățătura dogmatică despre Euharistie, este apropiată ca înțeles de furnizarea de mâini, picioare și coaste pentru atingere: ea certifică identitatea trupului pământesc al Domnului, care a aparținut acestei lumi și trupul Său înviat, care nu-i aparține. du-te, nu instalează

*) Aceeași identitate antinomică se confirmă diferit în cuvintele ap. Pavel, unde echivalează înfățișările Domnului înviat înainte de Înălțare cu înfățișarea Sa față de Sine deja în slava cerească: „(Isus) S-a arătat lui Chifa, apoi celor doisprezece; apoi s-a arătat la mai mult de 500 de frați la un moment dat... apoi i s-a arătat lui Iacov, de asemenea, tuturor apostolilor, și la urma urmei mi s-a arătat ca un (oarecare) monstru. (I Cor. 15:5-8).

o legătură medie între ele în așa măsură încât una trece în alta fără a-și încălca propria ființă. Mâncarea alimentelor nu era o iluzie sau o înfățișare care nu corespundea realității, ca și cum ar fi un fel de sugestie hipnotică, dar nu era genul de mâncare care era caracteristic lui Hristos în zilele vieții Sale pământești (în în special, chiar și la Cina cea de Taină). De asemenea, mâinile, picioarele și coastele, deși puteau fi arătate de Domnul și, desigur, aveau propria lor realitate pentru aceasta, totuși, nu mai erau disponibile pentru sărutat, spălat cu lacrimi și pace și ștergerea lor cu păr, în general, ei nu mai erau supuși senzualității noastre, deși, prin voința specială a lui Dumnezeu, puteau deveni disponibile ei. Și același lucru se poate spune în general despre înfățișările Domnului după Înviere: ele nu erau pur spirituale, ca aparițiile îngerilor (și, poate, aparițiile postume ale morților, cât de reale sunt), dar nu erau senzual. material, ca trupul.Doamne, nu mai este legat de spatialitatea si impenetrabilitatea materiei. Domnul S-ar putea manifesta prin materie, dar nu prin materie. Trupul Domnului însuși nu era material, deși păstra o legătură cu substanța din care a apărut prin puterea învierii. Aceasta a fost Transformarea trupului pământesc, spiritual, într-un trup spiritual. Acest transfizitism al corpului, care, însă, păstrează o legătură cu lumea, aparținând și transcendent în același timp acestei lumi, nu este încă în stare să exprime în termenii ei proprii filozofia religioasă. Cu toate acestea, această distincție între corp în starea fizică și în starea suprafizică *) nu

*) Teozofii, care nu sunt preocupați de precizia filosofică, disting aceste stări ca „planuri” sau „corpuri”: fizicul și eteric. Hristos s-a arătat ucenicilor după înviere într-un corp eteric, iar ei L-au văzut pe planul eteric, într-un mod special de clarviziune.

problema raportului trupului înviat al lui Hristos cu lumea cu corporalitatea ei este epuizată. O nouă fațetă aici este formată de Ascensiunea. Această linie este stabilită și de Domnul însuși în cuvintele Mariei Sale Magdalene: nu am „urcat”, ci „mă urc la Tatăl”, iar această înălțare are loc în Înălțare.

După Învierea Sa, Domnul, deși nu a trăit cu ucenicii, ci doar li s-a arătat, a rămas totuși pe pământ, în limitele acestei lumi, i-a aparținut, aflându-se într-o tainică stare de urcare, care are loc. („M-am înălțat la Tatăl Meu”), dar încă ne-am comis („Eu încă nu m-am suit la Tatăl Meu”). Această ascensiune este în cele din urmă încheiată

în Înălțare, care semnifică îndepărtarea lui Hristos din această lume. Înălțarea Domnului este relatată pe scurt de Sf. Marcu (16, 19): „Domnul S-a înălțat la cer și S-a așezat la dreapta lui Dumnezeu”, mai lung decât Ev. Luca (24:51): „Și când i-a binecuvântat, a început să se îndepărteze de ei și să se înalțe la cer”, și în Fapte. Ap. (1:9): „El s-a ridicat înaintea ochilor lor și un nor l-a luat din ochi”. Aici evenimentul în sine este indicat doar în imaginile distanței exterioare cu ridicare în aer (așa cum este descris pe pictogramă). Dar marchează îndepărtarea, dispariția din această lume este deja definitivă: chiar mai devreme Domnul S-a ascuns de ochii ucenicilor după apariția Sa, devenind nevăzut (Luca 24:21), parcă s-ar topi înaintea lor. Acum, însă, această îndepărtare are loc nu în spațiu, nu în depărtare, ci în înălțimi, „spre cer”. A fost trăită, simțită de ucenici, ca o plecare din această lume, prevestită lor. În discuția de despărțire, Domnul vorbește despre asta: „Copii, nu va trece mult timp să fiu cu voi... unde mă duc, voi nu puteți veni (Io., 13, 33)... când voi du-te și pregătește-ți un loc, voi veni iarăși și te voi lua la Mine... încă puțin, și lumea nu Mă va vedea (14, 3)...

Mă duc la Tatăl Meu (14, 12, 16, 16) ... mai bine a fost pentru voi să mă duc, căci dacă nu Mă duc, Mângâietorul nu va veni la voi; dar dacă Mă duc, Îl voi trimite la voi (16:7)... Am venit de la Tatăl și am venit în lume, iar iarăși am părăsit lumea și mă duc la Tatăl (16:28)... și proslăvește-mă acum, Tată, slava pe care am avut-o cu tine înainte de a fi lumea” (17:5). În Evanghelia după Ioan nu există o poveste directă despre Înălțarea Domnului, ca în Ev. Marcu și Luca. Fidel regulii sale obișnuite, el nu repetă, ci le completează povestea. În acest caz, el dă, ca să spunem așa, teologia Înălțării, care constituie axa centrală a conversației de adio: îndepărtarea lui Hristos din lume, adică Înălțarea, și venirea Mângâietorului. Cu alte cuvinte, ceea ce a fost marcat simbolic ca eveniment în lumea fizică primește aici o semnificație și o putere metafizică sau metacosmică: îndepărtarea lui Hristos din lume, care în mod firesc cere să fie comparată cu venirea Lui în lume - („în lumea era” (Io., 1, 10) și noua Sa, a doua venire în lume. Norul care l-a luat pe Hristos (D. A. 1, 9) este Slava lui Dumnezeu, conform rugăciunii de rămas bun (Io. 17, 5).), la fel cum în Schimbarea la Față a Domnului „un nor strălucitor i-a umbrit” (Mt. 17, 5 - Domnul, 9, 7. - Lc. 9, 34), și de la el venea glasul Tatălui, mărturisind despre Fiul.Norul din Vechiul Testament este de asemenea un semn al prezenței lui Dumnezeu și al Slavei lui Dumnezeu,*) iar ascunderea într-un nor semnifică acceptarea Slavei divine. Ce înseamnă acest lucru?
În primul rând, după Înălțare, este restabilită aceeași situație ca și înainte de Întrupare? Evident că nu, căci întruparea are o semnificație permanentă. Vorbește despre asta
*) Mier. Rugul meu Aprins, o excursie despre Slava lui Dumnezeu.

ne sfârşitul Evangheliei din Matei 28, 18, 2 0 „şi apropiindu-se, Isus a spus: Toată puterea Mi-a fost dată în cer şi pe pământ... şi iată, Eu sunt cu voi în toate zilele, până la sfârşit. a vârstei. Amin". Aici, ca nou dat, nu numai divin, ci și puterea divino-umană pe pământ și o nouă inseparabilitate cu umanitatea, și de aceea Înălțarea semnifică nu absența, ci o nouă prezență, prezența lui Hristos cu ucenicii. Totodată, în Înălțare se mărturisește și inviolabilitatea Întrupării,

căci ea s-a petrecut tocmai cu trupul și în raport cu trupul, iar la această ființă trupească se referă: „și șezi de-a dreapta lui Dumnezeu. ” (Mc. 16, 19), care este credința fermă a Bisericii. Deci, Înălțarea nu înseamnă dezincarnare, ci, dacă pot spune așa, perpetuarea întrupării lui Dumnezeu, care are putere în cer și pe pământ: tocmai acesta este sensul imaginii „scaunului drept”.
Trupul slăvit al lui Hristos, împlinindu-și „înălțarea”, a dobândit spiritualitate desăvârșită, iar acest trup duhovnicesc este capabil să fie prezent în ceruri la dreapta lui Dumnezeu Tatăl. Nu este incompatibil cu spiritualitatea absolută a lui Dumnezeu, cu adevărul că Dumnezeu este Duh. Totuși, o astfel de spiritualitate a corpului nu înseamnă spiritualizarea lui completă, echivalentă cu dezincarnarea? Nu, nu, și asta este ideea. Deși trupul Domnului este complet spiritual și deci absolut străin de substanța sau carnalitatea lumii, el păstrează toată puterea trupului, este un trup, deși doar unul dinamic. Dar această stare dinamică nu este doar o potențialitate, parcă datorată impotenței, ci, dimpotrivă, stăpânirea completă a corporalității („Mi-a dat toată puterea în cer și pe pământ”), care nu mai are nevoie de nicio imagine anume a trupul, fiind deloc un corp. Are puterea de a se îmbrăca

imaginea pădurii corespunde nevoilor spiritului, care este întotdeauna individual, de vreme ce Postul este sen. Iar corpul în general este sau devine, are în sine energia de a deveni un corp individual definit. Prin urmare, trupul lui Hristos păstrează rănile și identitatea generală a chipului său atât după Înviere, cât și la a doua venire glorioasă, așa cum au confirmat în mod deliberat de către îngeri: „Acest Isus, care S-a înălțat de la voi la cer, va veni în același fel cum L-ai văzut urcând la ceruri” (D. A. I, 11). Esența corpului nu se află în particulele materiale ale lumii, intrând și ieșind din ea (și în acest sens corpul nu este închis în sine, ci deschis către lume), ci într-o putere specială care este inerentă spiritului. pentru incarnare. Această capacitate a spiritului de a-și crea propriul corp și de a trăi în el este natura omului ca spirit întruchipat. În această încarnare a spiritului uman, precum și a spiritului divin, se pot distinge două laturi: corpul spiritual, ca capacitate și puterea spiritului de a se întrupa, și corpul material, ca realizare a acestei energii spirituale, a acestei energii mentale. imagine, din substanța lumii, din „pământ” ca o singură sursă comună de fizicitate uluitoare. În această realizare, pot exista diferite grade de adecvare: corpul muritor este în general inadecvat ideii sale, din cauza slăbiciunii spiritului de a-și stăpâni substanța; dimpotrivă, trupul glorificat, înviat al Domnului este caracterizat în cel mai înalt grad de o asemenea adecvare. I s-a dat „toată puterea în cer (ca Dumnezeu) și pe pământ”, ca om, motiv pentru care acest trup glorificat dobândește toate proprietățile inerente lui. În timpul „ascensiunii” neîmplinite, dar încă în curs de desfășurare, între Înviere și Înălțare, evident, această inspirație de neînțeles are loc pentru noi, tranziția

trupul Domnului într-o stare de spiritualitate curată. Această „victorie a Domnului asupra morții”, această „fiecare putere” dată Lui, a fost dobândită de El nu prin puterea atotputerniciei lui Dumnezeu a Creatorului asupra creației, ci prin natura Sa umană, isprava efortului uman și a vieții umane. , deși nedespărțit în El de Divinitate. Ca om

cu adevărat, El împlinește prin ascultare până la capăt o umanitate atât de extremă adecvată încât se exprimă în stăpânirea deplină a corporalității Sale, și deci, în eliberarea de ea, ca începuturi ale limitative, inerte, neascultătoare. Corpul spiritual, corpul Înălțării, deja încetează să mai depindă de corporalitate. Ea nu devine lipsită de formă, așa cum ar fi, lipsită de trup, dar ea însăși are propria sa formă, este această formă pură. Trupul înălțat al Domnului, despărțindu-se de lume și, prin urmare, și-a pierdut corporalitatea și materialitatea, nu își pierde proprietățile energetice, ca imagine individuală a spiritului, forma sa exterioară (deși aici trebuie să distingem între exterior și interior). deja în domeniul spiritual). Cu toate acestea, în starea sa este, într-adevăr, separat de corporalitatea materială a acestei lumi, pe care a lăsat-o la Înălțare. Totuși, chiar și această separare sau abandonare este o stare și nu esența acestui trup glorificat și se va schimba în a doua venire, când acest trup se va îmbrăca din nou în haine pământești, astfel încât să poată fi la îndemâna fiilor acestei lumi. , când Domnul se va arăta sau va veni din nou în această lume, aparent, adică va da trupului său spiritual o haină cosmică care îi este proprie, deși nu este necesară pentru El Însuși. Aceasta este relația dintre Înălțare și Parusia, A Doua Venire. Corpul devine corp nu prin compoziția sa materială, ci printr-o formă internă care are

capacitatea de a se îmbrăca în substanța acestei lumi, ca imagine artistică, întruchipată în material plastic.

Distincția menționată între trup în sine, sau spiritual, și trup în întruparea pământească, inadecvată, limitată, își găsește o bază dogmatică directă în învățătura Sf. Pavel despre Înviere I Cor. 15. Aici apostolul aseamănă puterea trupului învierii cu un bob: „când semeni, nu semeni trupul viitorului, ci grâne gol... dar Dumnezeu îi dă un trup după cum vrea, și fiecăruia. sămânţa propriul său trup” (37-38). Mai mult, apostolul distinge între „trupuri ale cerului și trupuri ale pământului” (40) și „corpuri ale sufletului și trupuri ale duhului” (44) și „precum am purtat chipul pământului, vom purtați și chipul cerescului” (48), „acest trup trebuie să se îmbrace nemuritor” (53). Această distincție între două trupuri, sau două aspecte ale corporalității, care se exprimă prin opoziția dintre cele cerești (în conformitate cu trupul Domnului din Înălțare) și cele pământești, spirituale și corporale, mai ales în legătură cu compararea cerealelor și corpul crescând din el, ne confirmă într-o dublă înțelegere a la. Corpul spiritual este caracteristic tuturor spiritelor întruchipate (spre deosebire de forțele necorporale), în timp ce corpul spiritual este caracteristic stării corporale a unei persoane când acesta nu deține corpul, ci, dimpotrivă, corpul îl deține. În epoca viitoare, corpurile spirituale, îmbrăcându-se în incoruptibilitate, vor deveni capabile să-și păstreze forma, iar toată substanța lumii va deveni o chestiune comună, un corp pentru întreaga omenire (prin care fragmentarea spațială, impenetrabilitatea și separarea vor fi a depasi).

Aici trebuie să revenim încă o dată la înțelegerea catolică care stă la baza teoriei transsubstanțiării. Conform acestei teorii, Hristos este prezent în sacrament substantialiter, dar nu

accidentaliter, pe de altă parte, în ceruri, la dreapta Tatălui, El este prezent în propria Sa formă descriptive et definitive, deci și accidentaliter. Conform acestei înțelegeri, trupul pământesc al Mântuitorului într-o imagine spațială, așa cum a fost pe pământ, ocupă acum un loc în cer, la dreapta Tatălui și atât „raiul” cât și „dreapta Tatălui”. ” sunt înțelese la fel ca un loc, doar diferit de fostul loc al șederii sale.pe pământ. Nepoliticonia și, s-ar putea spune, superstițiozitatea unei astfel de idei este uluitoare. Îndepărtarea metafizică din această lume cu toată temporalitatea și spațialitatea ei în Înălțare este aici echivalată cu mutarea fizică a trupului lui Hristos într-un alt loc, și anume de la pământ la cer. Dar „raiul” nu este deloc un loc în spațiul astronomic, dimpotrivă, Înălțarea constă în abandonarea completă a lumii, care este însoțită de trecerea trupului lui Hristos într-o stare spirituală, eliberată de materia cosmică. Aceasta nu este dezintrupare, ci într-un anumit sens dematerializare. În Înălțare, „ascensiunea la Tatăl” este încheiată. Trupul înviat și slăvit al Domnului dobândește o spiritualitate pentru care devine firesc să se retragă din lume. Prin urmare, după starea (adică accidentală și descriptivă) dintre trupul pământesc și cel slăvit, înălțat al Domnului, nu există identitate, ci opusul, iar cerul, unde S-a înălțat Domnul, nu este un loc, ci un starea de corporalitate spirituală, precum și mâna dreaptă a Părintelui șezător. Înseamnă că Domnul, retras din lume, nu a încetat să fie un om având trup, dar acest trup a devenit atât de duhovnicesc, încât nu împiedică rămânerea Lui în ceruri la dreapta Tatălui, ca înainte de întrupare. . Își păstrează toată corporalitatea energetică, dar asta nu împiedică șederea

în ceruri, adică lumea spirituală.*) A doua venire a lui Hristos, în raport cu Înălțarea, are sensul că Domnul face iarăși trupul Său nu numai spiritual, ci și pământesc, să devină accesibil, vizibil lumii, apare. către el. Cu toate acestea, această trecere a trupului Domnului de la carnea pământească (σαφξ) la o stare glorificată și spirituală nu încalcă unitatea și identitatea sa de sine în toate stările. În primul rând, această identitate se stabilește în raport cu trupul înainte de înviere și după înviere. În special, mărturiile Evangheliei se rezumă la faptul că, după învierea lui Hristos, mormântul era gol și nu era niciun trup în el. Conform Evangheliei lui M. 28:6, îngerul, care a rostogolit piatra, a spus femeilor smirnă: „El nu este aici” (și apoi urmează povestea despre cum marii preoți și bătrânii, după ce au aflat despre aceasta, au mituit soldații). pentru a răspândi zvonul că ucenicii au furat trupul: 28, '11-15. Acelaşi lucru este în Marcu 16:6. Luca 24:3 mai spune că femeile smirnă „au intrat şi nu au găsit trupul Domnul Isus” (cf. 24:23). A venit la mormânt, apoi s-au văzut „un pânză culcată și o haină care era pe capul Lui, nu culcată cu lenjerie, ci mai ales înfășată în alt loc” (Io., 20, 7-8) ei în realitatea și identitatea trupului Său, arătându-și mâinile și picioarele și oferindu-se pentru a fi atins de toată lumea (Luca 24:39-40, Io. 20.20), și mai ales Apostolului Toma (Ioan 20:24-25) trupul care zăcea în mormânt, cu trupul înviat?

*) În raport cu acest trup, judecățile catolice despre șederea de-a dreapta Tatălui sunt descriptive și defensive, așa cum sunt acum. proprietăţile sau accidentele lor este un antropomorfism clar.

clasificarea lor în funcție de starea lor, care este atât de expresiv și incontestabil mărturisită de aceleași Evanghelii. Evident, aici există diferite imagini ale corporalității Domnului, care trec una în alta, păstrând în același timp această diferență și identitate. Dacă trupul Domnului nu a rămas în mormânt după înviere, atunci aceasta totuși nu înseamnă că învierea este ca trezirea din somn sau leșinul acestui trup însuși. Învierea este însoțită de o schimbare profundă a aceluiași trup.*) Prin urmare, absența trupului în mormânt după înviere nu înseamnă că acest trup material anume a fost păstrat și imortalizat în trupul glorificat, s-a schimbat semnificativ. În înfățișările față de ucenici, Domnul face corporalitatea Sa tangibilă, ca și cum și-ar întoarce trupul în lume. În Înălțare, această apariție încetează. „Înălțarea" la Tatăl, care a avut loc în mod tainic și pentru noi în mod neînțeles în cele 40 de zile ale șederii Domnului pe pământ după Înviere, s-a petrecut în Înălțare. În ea, Domnul se desparte trupește de lume, părăsește creația pentru a se întoarce la slava pe care a avut-o cu Tatăl „mai înainte de a fi lumea" (Ioan 17:5), la transcendența Sa divină. Înălțarea în acest sens este opusul direct al Nașterii lui Hristos. În ea Domnul intră în lume din transcendența Sa, Creatorul este identificat cu creația prin întrupare, Imposibilul este cuprins, Eternul trăiește în timp. Ascensiunea este trecerea inversă de la lumea temporală și creată la ființa eternă, divină. Cu toate acestea, legătura cu lumea,

*) Această schimbare în raport cu întreaga omenire stabilește an. Pavel: „Se seamănă în stricăciune, se răsare în nestricăciune, se seamănă în smerire, se răsare în slavă; seamănă în slăbiciune, se ridică în putere; trupul duhovnicesc este semănat, trupul duhovnicesc este înviat" Cor. 15:2-44).

puterea întrupării rămâne indestructibilă și după îndepărtarea lui Hristos din lume, iar acest gând este exprimat în așa fel încât Domnul S-a înălțat la cer cu trupul Său cel mai curat și odată cu el stă de-a dreapta Tatălui, și creația a primit acces pe tărâmul ființei divine („chiar după ce ne-am împlinit privirea și ne-am unit pe pământ cu cele cerești" - condacul Înălțării). Aici avem din nou o definiție antinomică, ale cărei ambii membri, teza și antiteza, sunt indisolubil legate: trupul lui Hristos, care aparține naturii umane și această lume, urcă, este îndepărtat din această lume, lumea devine transcendentă, aparține. deja la viața divină, arătând îndumnezeirea desăvârșită a omului natura cehă, dar și a ființei umane desăvârșite a lui Dumnezeu.

Aici găsim fundamentul dogmei euharistice. După ce s-a retras din lume, Domnul păstrează orice legătură cu ea: „dându-Mi toată puterea în cer și pe pământ", iar această legătură există nu numai spiritual, prin locuirea spirituală a lui Hristos într-o persoană) „Nu trăiesc pentru nimeni. altfel, dar Hristos trăiește în mine"), dar și trupesc. Urcând de la starea pământească a trupului la cea slăvită și înviată, Domnul nu desființează această stare ca o etapă trecută și complet abandonată, ci o include în umanitatea Sa Divină. Datorită forței acestei corelații, Domnul, aflându-se în trupul Său înviat, deja inaccesibil percepției senzuale a ucenicilor, le apare, luând din nou chipul trupului Său pământesc pentru aceasta, dându-i chiar deplină tangibilitate, deși nu-i mai corespunde că Domnul mănâncă înaintea ucenicilor hrană pământească, desigur, nemaiavând nevoie de ea, ceea ce

a avut și El în „zilele trupului Său” (Evr. 5, 7), când El, după un post de 40 de zile, „a urmat

ka” (Mt. 4:2 – Luca 4:2). Acum, desigur, pentru a nu-și satisface propria nevoie, El a întrebat ucenicii Săi: „Copii, aveți ceva de mâncare”? (Luca 24:41), dar pentru a face și mai evident că El nu este un „duh” care „nu are carne și oase, precum vezi că am” (Luca 24:39). Cu alte cuvinte, deși El a posedat un trup spiritual, El nu a devenit așadar un spirit trupesc, El nu s-a despărțit de trupul Său, ci a păstrat legătura cu acesta. Și ca marturie pentru aceasta, „luați înaintea lor otravă” (Luca 24:23) o porție de pește și fagure de miere. Această parte, mâncată de Domnul, a fost astfel schimbată în carnea și sângele Său, conform puterii acestei mâncări, la fel ca „în zilele trupului Său” hrana pe care El o mănâncă (ceea ce a fost notat în textele deja citate ale Sf. Grigorie de Nyssa și Sfântul Ioan Damaschin). Neavând un corp material, El îl acceptă după voia Sa. În acest sens, șederea Domnului pe pământ după Înviere dezvăluie această legătură a trupului Său slăvit cu lumea, aceasta este însăși această legătură in actu. Domnul, în zilele șederii Sale pe pământ, în suferințele și învierea Sa, a dobândit „toată puterea” pe pământ conform naturii Sale divino-umane, astfel încât trupul nu mai are putere asupra Dumnezeu-omul, ci este complet. ascultător de El. Legătura directă cu lumea încetează odată cu Înălțarea, dar nu este distrusă de la sine. Faptul că Domnul se înalță cu trupul înseamnă tocmai că legătura Sa cu lumea nu numai că nu încetează, ci primește inviolabilitatea definitivă pentru veșnicie. Scaunul Fiului în ceruri la dreapta Tatălui cu trupul Său înseamnă stăpânirea întregii puteri a trupului, a energiei spirituale a trupului. Acesta este corpul spiritual, care din punctul de vedere al materialității pământești nu este nici măcar un corp,

pentru că este complet eliberat de materie, totuși ascultător de porunca ei. Această dezincarnare a corpului spiritual, care păstrează capacitatea deplină pentru o nouă materializare, este diferită de dezincarnarea. Acesta din urmă este ontologic complet opus cu corpul spiritual, pentru că neagă complet posibilitatea unei noi substanțe, presupus a-l depăși (la Origen, ca în diferite învățături teosofice). Doctrina dezvoltată a corpului spiritual nu are nimic în comun cu ubiquitas protestantă, conform căreia trupul lui Hristos, nefiind limitat de loc, este prezent pretutindeni, ubique, precum eterul lumii sau electricitatea, deși această prezență devine evidentă și tangibilă. numai în comuniune. Domnul, prin trupul Său spiritual, nu este prezent în niciun loc, mai ales în supra-spațialitatea Sa deasupra locului, dar prin voința Sa El poate intra în spațiu și apoi Se manifestă într-un anumit loc. Teoria ubiquitas a Euharistiei păcătuiește cu același materialism catolic pe care vrea să-l depășească.

Acum ne putem întoarce direct la dogma euharistică, la doctrina transpunerii Sf. Darov.

Prot. S. Bulgakov.

(Urmeaza finalul).

DIN STUDII DESPRE JAKOV BEME*)

ETUDE I. ÎNVĂȚARE DESPRE UNGRUNDT ȘI LIBERTATE.

„Im Wassr Icbt der Fsch, die Pflanze in der Erden, D r Vcgel in der Lnft, de Sonn am Firmamant, Der SaL.mander muss m Feue r erhalten werden, Und Gottcs Herz ist lacob Bjhmc's Element".
Angelus Silesias.
eu.
Jacob Boehme trebuie recunoscut drept cel mai mare dintre gnosticii creștini. Folosesc aici cuvântul gnoză nu în sensul ereziilor din primele secole ale creștinismului**), ci în sensul cunoașterii.
*) Ediția pe care o folosesc și din care citez este „Sămmtliche Werke herausgegeben von K. W. Schiebler" de Jakob Bohme" în șapte volume, 40 de ani ai secolului al XIX-lea. Din cărți despre Boehme am folosit: pr. V a d e r „Vorlesungen über J. Bohme's Theologumena und Philosoplieme". Dritter Bând „Sămmtliche Werke" 1852 și „Vorlesungen und Erlăuterungen zu J. Bohme's Lehre". Dreizenter Band „Sămmtliche Werke" 1855; M. CARRIER. „Die philosophische Weltanschauung der Reformationzeit" (există un capitol mare despre Boehm); MARTENSEN. Jacob Bohme. Theosophische Studien"; HARLESS. „Jakob Bohmeund die Alchimisten"; EMIL BOUTROUX. Le Philosophe allemand Jacob Boehme"; DEUSSE N. Jacob Boehme; ELE R.T. „Dievoluntaristische Mystik Jacob Boehmes". BORNKAMM. „Luther și Boehme"; HANKAMMER. Jacob Boehme. „Jacob Boehme Gedenkgabe der Stadt Gôhrlitz zu seinem 300 jahrigen Todestage. Herausgegeben von Richard Jecht. 1924. Rufus M. Jones. „Geistige Reformatoren des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts. 1925. Quakerverlag (autor american); R Steiner, „Myst.k"; și ultimul cel mai detaliat studiu al lui Boehm: A.KO YRE. „La philosophie de Jacob Boehme". 1929.
♦") Consider că este greșit să-i numim pe vechii gnostici eretici creștini. Generați de sincretismul religios al epocii elenistice, ei nu numai că au denaturat creștinismul cu înțelepciunea păgână a Orientului și a Greciei, dar au îmbogățit această înțelepciune cu creștinismul.

bazat pe revelație și folosind nu concepte, ci simboluri și mituri; cunoaştere-contemplare, nu cunoaştere-discurs. Aceasta este filozofie sau teosofie religioasă. Este caracteristic lui J. Boehme că avea o mare simplitate a inimii, o puritate a sufletului copilărească. Prin urmare, el putea exclama înainte de moarte: „Nun fahre Ich in's Paradis". Nu era un om de știință, nu un bookman, nu un școală, un simplu meşter, un cizmar. A aparținut tipului de înțelepți populari. Nu l-a cunoscut pe Aristotel, nu l-a cunoscut pe Pseudo-Dionisie Areopagitul, nu a cunoscut scolastica si mistica medievala. În el este imposibil, ca la majoritatea misticilor creștini, să se descopere influențele directe ale neoplatonismului. A mâncat în primul rând Biblia *) și a citit și Paracelsus, Sebast. Frank, Weigel, Schwenkfeld. A trăit în atmosfera curentelor mistico-teosofice germane ale vremii sale. Boehme nu este un filozof în sensul școlar al acestui cuvânt, el este în primul rând un teozof, un vizionar și un făcător de mituri, dar influența sa asupra filozofiei germane este enormă. El a gândit nu în concepte clare și precise, ci în simboluri și mituri. Era convins că creștinismul a fost distorsionat de oameni de știință și teologi, preoți și cardinali. Boehme a fost luteran prin mărturisire și a murit sub îndrumarea unui pastor. Dar clerul luteran l-a persecutat și torturat, i-a interzis să-și publice scrierile. Fenomenul este tipic pentru toate religiile. La fel ca majoritatea misticilor și teosofilor, era super-confesional. În el pot fi descoperite elemente catolice puternice, în ciuda ostilității sale extreme față de papism. Originea

cunoștințelor lui Boehme este o problemă foarte complexă. Aceasta este o problemă poate

*) Un teosof al secolului al XVIII-lea apropiat de creștinul Eamemenmetsky. Etinger a vorbit despre Boehm: „Gott habe durch Offenbarung gezeigt, wclche diejenige Grundweisheit sei, wclche zu heil. Schriftgehirt." Die Theosophie Fr. Chr. lui Oetinger" von Auberlen, p. 113.

sti revelația și iluminarea gnostică personală, o carisma cognitivă deosebită. Deși acum oamenii sunt înclinați să creadă că Boehme a citit mai mult decât se credea înainte, dar mai ales, desigur, învățătura lui Boehme poate fi explicată prin împrumuturi și influențe (o explicație nepotrivită niciunui gânditor original și semnificativ). Eckhardt era un om învățat și livresc, îi cunoștea pe Aristotel, Pseudo-Dionisie Areopagitul, Toma d’Aquino, scolastica și mistica medievală. Boehme era o pepită și, fără îndoială, avea intuiții primare. Boehme însuși vorbește despre sursele cunoștințelor sale: „Ich branch ihrer Art und Weise und ihrer Formeln nicht, weil ich es von ihnen nicht gelernt habe; ich habe einen andern Lehrmeister, und der ist die ganze N atu r. Von dieser ganzen Natur mit ihrer instehenden Geburt habe ich meine Philosophie, Astrologie und Théologie studirt und gelernt, und nicht von oder durch Menschen.”*) Se poate simți aici o rebeliune renascentist împotriva schlasticismului și un apel la natura însăși. Împreună cu aceasta, Boehme este convins că nu știe cu propriile puteri umane, ci cu ajutorul Duhului Sfânt.Geist durch Alies, aber nicht immer beharrlich; sondern wenn der Geist der Liebe Gottes durch meinen Geist durchbricht, alsdann ist die animalische Geburt und die Gottheit ein Wesen, ein Begreiflichkeit und ein Licht."**) Sophia însăși îl ajută să învețe secretele Divinului. El crede că Dumnezeu este „wird dich zum lieben Kinde annehmen und dir ein neu Kleid der edeln Jung-frauen Sophiae anziehen, und einen Siegelring (Mys-

♦) cm. „Operele complete ale lui Jacob Bohme”. volumul II. «Aurora* Стр. 255

♦♦) См. II B. str. 260

terii Magni) pune pe mana ta mintii; și în aceeași haină (noua regenerare) tu singur ai puterea de a vorbi despre nașterea veșnică a lui Dumnezeu.

Boehme, spre deosebire de majoritatea misticilor, nu scrie despre propriul său suflet și nu despre propria sa cale spirituală, nu despre ceea ce i s-a întâmplat, ci despre ceea ce i s-a întâmplat lui Dumnezeu, lumii și omului. Aceasta este trăsătura care deosebește teosofia mistică de misticismul pur. Misticismul lui Boehme aparține tipului gnostic. Dar Boehme îl cunoaște pe Dumnezeu și lumea prin om, cunoașterea sa provine din subiect, și nu din obiect, în ciuda predominanței filozofiei naturale și a cosmologiei în el. Lumea vizibilă este o reflectare a lumii invizibile. „Die sichtbare Welt ist eine Offenbarung der innern geistlichen Welt, aus dem. ewigen Lichte und aus der ewigen Finsterniss, aus dem ewigen Lichte und des geistlichen Gewirke; und ist ein Gegenwurf der Ewigkeit, mit dem sich die Ewigkeit hat sichtbar gemacht.**) Cerul se deschide în interiorul unei persoane. Pentru Boehme, elementele fizice naturale sunt împreună cu întunericul și elementele spirituale. El vede atât în natură, cât și în spirit. Omul este un micro-theos și un microcosmos. Raiul și iadul

în sufletul omului. Prin urmare, numai cunoașterea lui Dumnezeu și a lumii este posibilă. Lumea spirituală invizibilă este baza lumii materiale vizibile. Dumnezeu poate fi găsit doar în adâncul inimii cuiva. Nu în academii și cărți
♦) Vezi III B. „Die drei Principen gõttlichen Wesens”. Pagină 26-7. ♦*) Vezi I.B. 144.
♦*♦) II. B. „Aurora” Pg. 19.

trebuie să cauți înțelepciunea divină. Viziunea asupra lumii a lui Boehme este simbolică. Întreaga lume vizibilă este doar un simbol al lumii interioare. „Die ganze aus-sere sichtbare Welt mit all ihrem Wesen ist eine Bezeichnung oder Figur der inneren geistlichen Welt; ailes was im Innern ist, und wie es in der Wirkung ist, also hats auch seinen Character aus-serlich.*) Proprietățile fizice înseamnă cele spirituale. Prefață la cea mai mare lucrare a lui Boehme „Mysterium magnum” Ha4HHaeTCH cu afirmația că lumea vizibilă este un simbol al lumii spirituale invizibile. „Die sichtbaren empfindlichen Dinge sind ein Wesen des Unsichtbaren; von dem Unsichtlichen, Unbegreiflichen ist kommen das Sichtbare, Begriefliche.**) Lumea este un simbol al lui Dumnezeu. „Diese Welt ist einGleichniss nachGottes Wesen, und ist Gottin einem erdischenGleichniss offenbar”.***) Cunoașterea lui Dumnezeu este nașterea lui Dumnezeu în suflet. O astfel de cunoaștere este posibilă numai prin iluminarea sufletului de către Duhul lui Dumnezeu. Boehme înțelege perfect limitele cunoașterii umane, vorbește despre prostia înțelepciunii umane. Dar, în același timp, are o înțelegere foarte înaltă a cunoștințelor. Cunoașterea lui Dumnezeu este datoria omului, pentru aceasta a fost creat. Boehme este un simbolist, dar nu este un idealist în sensul idealismului german din secolul al XIX-lea. El este un realist. Nu și-a pierdut o legătură vie cu viața reală, nu s-a închis în lumea gândurilor abstrase de viață și în lumea experiențelor subiective. Contemplarea lui Boehme este realist-simbolică. Cunoașterea lumii spirituale pentru el a fost o ședere în lumea spirituală, viața în ea. Ființa nu a devenit pentru el un obiect opus subiectului. Cunoașterea are loc în ființă însăși, este un eveniment în ființă.
*) B. IV. „Despre semnătura lucrurilor”, p. 346
♦·) V. V. Str. 3.
***) Sm. 6. B. „Despre întruparea Cuvântului”. Str. 319

Gnoza lui Boehme a fost experimentată și vitală, a apărut din chinul despre soarta omului și a lumii. Boehme avea un suflet copilăresc de pur, bun și plin de compasiune. Dar simțul său de viață mondială era sever, nu sentimental. Principala lui intuiție de a fi a fost intuiția focului. În aceasta el este înrudit cu Heraclit. Avea un simț neobișnuit de ascuțit și puternic al răului în viața lumii. Peste tot vede lupta principiilor opuse, lupta luminii și întunericului. Simțind puterea răului și lupta lui Dumnezeu și a diavolului, lumina și întunericul, el este aproape de originile Reformei, de experiența lui Luther.*) Îl simte pe Dumnezeu nu numai ca iubire, ci și ca mânie, furie. El simte o calitate amară și astringentă în Dumnezeu. Aici calitățile fizice înseamnă și calități spirituale. El vede o natură întunecată în Divinul însuși, un abis irațional. Boehme, în sensul său de viață, se află deja în pragul unui nou timp. Are rădăcinile în Evul Mediu, se caracterizează prin realismul mistic medieval. Dar sângele

unui om al reformei și renașterii fierbe deja în el. El are un apel renascentist la viața cosmică, la natură, iar conștiința de sine a omului este mai înaltă decât cea medievală. Prin dinamismul viziunii sale asupra lumii, prin interesul pentru geneza și formare, prin sentimentul luptei principiilor opuse, prin ideea de bază a libertății pentru el, Boehme este un om al timpului nou. Lumea nu mai este contemplată de el ca o ordine statică veche, ca un sistem ierarhic imobil. Viața mondială este o luptă, devenire, un proces dinamic de foc. Aceasta nu seamănă deloc cu viziunea despre lume a Sfântului Toma d'Aquino şi a lui Dante. Mai adânc decât oamenii din Evul Mediu, se gândi Boehme

*) Acest lucru este subliniat corect de Barnkam în cartea sa „Luther und Boehme", deși exagerează relația lui Boehme cu Luther.

problema originii răului, peste problema teodicei. Era foarte chinuit de întrebarea cum ar putea Dumnezeu să creeze lumea, prevăzând răul și suferința. Din răul și chinul vieții lumii, din mânia și mânia Tatălui, a căutat mântuirea în inima Fiului, Isus. A fost un moment în care lui Boehme i s-a părut că Dumnezeu a părăsit lumea rea și căută un Dumnezeu apropiat. După cum spune Koyre pe bună dreptate, Boehme a ieșit din chinul problemei răului și a căutat în primul rând mântuirea și abia apoi cunoașterea.*) Cum să înțelegem răul în Absoluția Divinului? Cum poate cineva să fie mântuit de rău și de mânie, de furia Divinului, care încă nu a fost revelată în Fiul ca Iubire? Boehme este înrudit cu vechii gnostici prin chinul său asupra problemei răului, dar soluția sa diferă de cea gnostică prin caracterul ei nemăsurat mai creștin. În orice caz, Boehme aparținea acelei rase adânci de oameni care sunt răniți de răul și chinul vieții lumii. Boehme a fost primul din istoria gândirii moderne care a făcut o descoperire care mai târziu avea să joace un rol enorm în idealismul german – totul poate fi dezvăluit doar prin altceva, prin rezistență. Lumina nu poate fi revelată fără întuneric, binele fără rău, spiritul fără rezistența materiei.

II.

Boehme vrea să rezolve o întrebare care i-a tulburat pe mulți filosofi: cum se poate trece de la Dumnezeu la lume, de la unul la cei mulți, din veșnicie în timp? Dar și-a pus și o întrebare mai îndrăzneață: cum a apărut Treimea Divină, cum a devenit posibil din Nimicul Divin, din Absolut?

*) Vezi A. Koyré. „La philosophie de Jacob. Boehme. pagină 30 și 25.

crearea lumii, cum a apărut Creatorul, cum a fost revelată Personalitatea în Dumnezeu? Absolutul teologiei și metafizicii apotafatice nu poate fi Creatorul lumii. Dumnezeu, Creatorul teologiei catafatice, este corelat cu creația, cu omul. Eckhardt se simțea deja astfel *) Dezvăluirea doctrinei lui Bemevsky despre Treime nu face parte acum din sarcina mea, tema studiului meu este limitată. Formulările lui Boehme în această privință nu sunt întotdeauna precise și nu mulțumesc dogmatistul. Dar ceea ce este puternic în el este că peste tot în lume și în om el vede principiul trinitar, o reflectare a Treimii Divine. Teologia ortodoxă a fost întotdeauna confuză de ceea ce Boehme a învățat despre procesul teogonic, despre nașterea lui Dumnezeu, despre mișcarea în Dumnezeu. Înțelegerea lui despre Dumnezeu a fost foarte dinamică. Sistemele teologice creștine au dezvoltat

doctrina lui Dumnezeu folosind categoriile de gândire ale filozofiei grecești. Deci, doctrina lui Dumnezeu, ca act pur, nu se încheie

*) Это прекрасно выражено у Валентина Вейгеля: «Dumnezeu este unul în Sine și nu are nume. Dar el este considerat fie pentru sine, absolut, fără toate făpturile, așa cum este în unitatea sa ascunsă, fie respect creaturarum, așa cum se ține și arată în revelația cu creatura sa. Absolut, singur și pentru sine, fără toate. Creatură, Dumnezeu este și rămâne fără persoană, atemporal, fără loc, ineficient, fără voință, fără afect și de aceea nu este nici tată, nici fiu, nici duh sfânt, el este însăși veșnicia fără timp, plutește și locuiește în sine în orice loc, nu lucrează nimic, nici nu vrea nimic, nici nu dorește nimic. Pentru ce ar trebui să muncească, să-și dorească sau să-și dorească? La urma urmei, el este universul perfect cu odihna și veșnicia sa fericită, totul îi este prezent și nimic viitor nu a trecut, de aceea nu dorește nimic, de aceea nu spera nimic, posedă toate lucrurile în sine și are nevoie de lucrul său. Dar resp. di in, cu și prin creatură, el devine personal, activ, dornic, dornic, își asumă influența sau se lasă atribuit poporului și afectelor noastre. De când devine kl. Spirit și este el însuși kl. Duh, el vrea, lucrează și creează toate lucrurile și este toate lucrurile, el este esența tuturor ființelor, a întregii vieți vii, lumina tuturor luminilor, a toată înțelepciunea înțeleaptă, a tuturor facultăților mărețe». „Evlavia germană, voci ale prietenilor germani ai lui Dumnezeu”. Așezat de Die-derischs 1917, стр. 183

nu există potenţialitate în sine, construită în întregime pe Aristotel. Teologia creștină a luat doctrina lui Dumnezeu imobil, mulțumit de sine, static nu din Biblie, nu din revelația creștină, ci de la Pormenide, Platon, Aristotel. Ea reflecta natura statică a ontologiei grecești. Dumnezeul neclintit, Dumnezeu ca act pur, este Dumnezeu conceptul, și nu Dumnezeu viața. Doctrina teologică dominantă îl privează pe Dumnezeu de viața interioară, neagă orice proces în Dumnezeu, Îl aseamănă cu o piatră imobilă. Aceasta este o idee idolatrică. Acesta nu este Dumnezeul Bibliei, Dumnezeul Revelației. Este plin de viață interioară și dramă, există mișcare în ea. Tragedia în Dumnezeu este înțelegerea biblică și mitologică, deși nu teologică, a lui Dumnezeu. Dumnezeul care îndură chinul și patimile pe cruce, Dumnezeul care face jertfa iubirii, este Dumnezeu mișcător, nu nemișcat. Mișcarea în Dumnezeu a fost recunoscută într-un anumit sens de către Bl. Augustin. L. Blois l-a definit pe Dumnezeu ca un suferind singur și neînțeles și a avut mai multă dreptate decât Toma de Aquino. Marea semnificație a lui Boehme constă în faptul că, după dominarea filozofiei grecești și a scolasticii medievale cu înțelegerea lor statică a lui Dumnezeu, el introduce un principiu dinamic în înțelegerea lui Dumnezeu, adică vede viața interioară în Dumnezeu, tragedie inerentă oricărei vieți. Iar aceasta era legată de Boehme de faptul că, pe de o parte, a mâncat Biblia și a meditat asupra ei, eliberat de categoriile gândirii grecești, iar pe de altă parte, a introdus în contemplarea sa asupra lui Dumnezeu experiența răul vieții lumii și al contradicțiilor care sfâșie lumea, al luptei luminii și al întunericului, dulce și amar, iubire și furie. Boehme era un suflet nou care stătea față în față cu problema răului, dar nu mai putea să se închine cu umilință și să se limiteze la conștiința păcatului său.

hovnosti. El a vrut cu îndrăzneală să cunoască originea și semnificația răului. În aceasta era un gnostic. El a văzut începutul întunecat din primele surse ale ființei, mai profunde decât ființa însăși. El este forțat să admită începutul întunecat în Divinul însuși și sensul pozitiv al existenței răului, care l-a chinuit atât de mult. Dar nu cade în dualismul maniheo-gnostic, în diteism. Fără rău, binele nu poate fi cunoscut. Binele se dezvăluie prin rău. Prin natura gândirii sale despre lucrurile divine, Boehme nu este un neoplatonist, ca majoritatea misticilor creștini. De asemenea, Boehme nu este deloc monist și nu predă deloc despre emanație. Are voință și contradicție peste tot. Simțul moral al răului la Luther s-a transformat într-unul metafizic la Boehme. Metafizica lui Boehme este voluntaristă și nu intelectualistă, ca metafizica greacă și medievală. Voluntarismul lui Boehme este un principiu nou introdus de el în filozofie și va fi dezvoltat în continuare de filosofia germană. Doar voluntarismul lui Boehme a făcut posibilă filosofia libertății. Întregul Boehme este saturat de o voință magică, care în principiul său fundamental este încă obscur și irațional. Boehme a luat în serios problema răului până la capăt și a abordat-o nu pedagogic și moralist, nici din punctul de vedere al îndrumării copiilor. A fi pentru el este un curent de foc. Și acest foc în întuneric este rece și arzător. „Ein jedes Leben ein Feuer ist”. *) Focul este voință. Voința flămândă, flămândă este principiul fundamental al ființei. Spre ea vine lumina și iubirea. Întunericul potențial există chiar în adâncurile ființei, în Divinul însuși.**) Este legat de libertatea meonică.

*) Vezi HI. B. „Die drei Principien gõttlichen Wesens”. pagina 385.

**) Adeptul englez Boehme Portage vorbește despre ochiul lui Úngrund din eternitate. Vezi sa Theologia Mystica.

Învățătura misterioasă a lui Boehme despre Ungrund4>, despre abisul, nefondat, întunecat și irațional, ființa anterioară, este o încercare de a răspunde la întrebarea fundamentală a tuturor întrebărilor, la întrebarea apariției lumii și a apariției răului. Întreaga învățătură a lui Boehme și UngrundTj este atât de împletită cu învățătura libertății, încât este imposibil să le despărțim, sunt una și aceeași învățătură. Iar eu sunt înclinat să interpretez Ungrund ca libertate meonică primordială nici măcar determinată de Dumnezeu*). Vom vedea că doctrina lui Boehme despre UngrundMfe nu se distinge prin claritatea inerentă conceptului. Dar nu trebuie abordat cu această cerință, nu poate exista un astfel de concept de Ungrund ^, aceasta este o zonă care se află dincolo de limitele conceptelor raționale. Care este raportul dintre învățătura lui Boehme și teologia rațională tradițională, care nu vrea să știe nimic care să corespundă Ungrund-ului? Întotdeauna am crezut că teodicea elaborată de sistemele predominante ale teologiei raționale transformă relația dintre Dumnezeu și lume într-o comedie, într-un joc al lui Dumnezeu cu sine însuși și reflectă sclavia străveche a omului, deprimarea și frica lui. Aceasta este ontologia lui gerha. Boehme vrea să înțeleagă misterul creării lumii ca pe o tragedie, o tragedie nu numai a omului, ci și a lui Dumnezeu. Teologia rațională, catafatică, este salvată doar de faptul că la un moment dat se transformă într-o teologie apofatică și afirmă că ne aflăm în fața unui mister de neînțeles și inexprimat, în fața căruia trebuie să ne închinăm. Dar teologia catafatică recurge prea târziu la mister, ca singură mântuire și ieșire, după ce deja a

raționalizat totul atât de mult încât a devenit imposibil de respirat. Teologia împreună și
♦) Ceva în sensul lui ¡l·;, õv, nu oΰχ 5v,

merge prea departe în raționalizarea misterelor divine și prea devreme proclamă interzicerea cunoașterii, afirmând agnosticismul. Prin aceasta se deosebește de teosofie, care recunoaște mai mult iraționalitatea și misterul lucrurilor divine și admite mai mult posibilitatea unei mișcări nesfârșite în cunoașterea acestor mistere, dar cunoașterea nu prin concepte. Teologia, pe de altă parte, operează în primul rând cu concepte, în special teologia școlară catolică, care este frumos dezvoltată. Eu numesc comedie următorul concept de teologie rațională, catafatică. Dumnezeu, desăvârșit și nemișcat, fără nevoie de nimic, mulțumit de sine, atotputernic, atotștiutor și atotbun, a creat lumea și omul pentru propria sa glorie și pentru binele creației. Actul de creație nu a fost cauzat de nimic și nu răspundea la nicio nevoie a lui Dumnezeu, a fost un produs al liberului arbitru pur, nu a adăugat nimic ființei divine și nu a îmbogățit-o cu nimic. Dumnezeu a înzestrat făptura, omul cu proprietatea fatală a libertății, vede în libertate demnitatea creației sale și asemănarea cu sine. Omul și-a folosit greșit libertatea, s-a răzvrătit împotriva Creatorului său, s-a îndepărtat de Dumnezeu și, în căderea sa, a adus cu el toată creația. O persoană care a încălcat voința lui Dumnezeu a căzut sub blestem și puterea legii. Toată creația geme și strigă. Acesta este primul act. În al doilea act, începe răscumpărarea și are loc întruparea pentru mântuirea făpturii. Imaginea Creatorului este înlocuită cu imaginea Mântuitorului. Dar este remarcabil că toată această cosmologie și antropologie este construită pe principiul monoteismului pur, fără nicio legătură cu Hristos și până la revelația Preasfintei Treimi. Acesta este teismul dualist, neștiind nimic despre Treimea Dumnezeirii, cunoscând doar doctrina monarhică a lui Dumnezeu, adică. e.

învăţătura nu este creştină. Comedia sau jocul lui Dumnezeu cu sine însuși constă aici în faptul că Dumnezeu, înzestrându-l pe om cu libertate, în atotștiința sa a cunoscut toate consecințele acestei libertăți - păcatul, răul, chinul și suferința lumii, moartea veșnică și chinul infernal etern la nesfârșit. și, aparent, un număr imens fiind creat de ei pentru totdeauna. Omul se dovedește a fi o jucărie nesemnificativă, primind libertate din exterior și, în același timp, îi este pusă o responsabilitate exorbitantă. Este grozav doar în căderea lui. Pentru Dumnezeu, totul se întâmplă în veșnicie și într-un act de pace, dar în veșnicie sunt predeterminate atât chinurile temporare, cât și cele veșnice. Aceasta duce inevitabil la doctrina predestinarii unora la mantuire, in timp ce altii la moartea vesnica, la care Bl. Augustin și pe care Calvin a pus capăt. Dumnezeu, după ce a creat omul tău, l-a predestinat morții veșnice, căci el cunoaște consecințele libertății, știe ce va alege un om. Omul a primit libertate de la Dumnezeu, nu o are de la el însuși, iar această libertate este în întregime în puterea lui Dumnezeu, în întregime determinată de el, adică în cele din urmă fictivă. Dumnezeu așteaptă un răspuns de la creatură la chemarea sa, pentru ca creatura să-L iubească pe Dumnezeu și să trăiască o viață divină, dar Dumnezeu așteaptă un răspuns de la Sine, jucându-se cu Sine, căci El însuși dă libertate și El însuși cunoaște consecințele acestei libertăți, ea îi este permeabilă.

Problema lui Yves. Karamazov este plasat la o adâncime mai mare și transferat în eternitate. Nu este vorba despre lacrima unui copil într-o viață pământească temporară, ci despre chinul, atât temporar, cât și etern, al unui număr imens de ființe vii care au primit darul fatal al libertății de la Dumnezeu, cine știe ce înseamnă acest dar și la ce duce. Soteriologia sistemelor teologice tradiționale este ușor de realizat

țese să fie interpretată ca o îndreptare nedemnă de către Dumnezeu a unei greșeli făcute de el și, mai mult, luând forma unui proces penal. Teologia catafatică rațională, uitând în cosmologia și antropologia ei despre Dumnezeu Treimea, despre Hristos, despre Dumnezeul Iubirii și Jertfei și trimițând misterul revelației creștine la partea despre răscumpărare, și nu despre crearea lumii, nu se poate ridica. deasupra acestei comedii divine și construiește o teodicee fictivă. Doctrina teologică a liberului arbitru este de natură pedagogică, moral-juridică și nu pătrunde în misterul primordial al libertății. Este necesar doar pentru a avea pe cineva de pedepsit. În acest gen de concepție, momentele de apofatică și catafatică sunt amestecate fără speranță. J. Boehme a fost unul dintre puținii care au îndrăznit să se ridice deasupra acestei teologii catafatice raționale și să înțeleagă misterul creației ca pe o tragedie, nu pe o comedie. El predă nu numai despre procesul cosmogonic și antropogonic, ci și despre procesul teogonic. Dar teogonia nu înseamnă deloc că Dumnezeu are un început, apare în timp, nu înseamnă că el devine în procesul lumii, ca la Fichte sau Hegel, înseamnă că viața veșnică interioară a lui Dumnezeu este revelată ca un proces dinamic, ca o tragedie în eternitate, ca o luptă cu întunericul inexistenței. Doctrina Ungrund și a libertății este o încercare îndrăzneață de a înțelege crearea lumii din viața interioară a Divinului.. Crearea lumii participă la viața interioară a Treimii Divine, nu poate fi complet exterioară ei. Începutul răului capătă o adevărată seriozitate și tragedie. Cosmogonia și aniropogonia lui Boehme sunt saturate de revelație creștină, nu rămân Vechiul Testament, sunt în lumina Noului Testament, în lumina lui Hristos. Boehme predă serios Quell des

Abgrundes *), despre chinul din abisul întunecat, pe care lumina lui Hristos trebuie să-l învingă.

III.

Doctrina lui Boehme despre Ungrund nu a fost determinată imediat, nu se află încă în Aurora. Este dezvăluit în principal în De Signatura Rerum și în Mysterium magnum. Răspunde nevoii lui Boehme de a înțelege secretul libertății, originea răului, lupta dintre întuneric și lumină. În capitolul III din De Signatura Rerum, care se numește Vom grosser Mysterio aller Wesen; Boehme spune: „Ausser der Natur ist Gott ein Mysterium, verstehet in dem Nichts; denn ausser der Natur ist das Nichts, das ist ein Auge der Ewigkeit, ein ungrundlich Auge, das nichts stehet oder siehet, denn es ist der Ungrund und dasselbe Auge ist ein Wille, verstehet ein Sehnen nodi der Nichtsbarung fin,- das Nichtsbarung „”.**) Astfel, Ungrund este nimic, ochiul neîntemeiat al eternității, și împreună cu el voința, voință fără temei, fără fond, nedeterminat, Dar asta nu este nimic, care este „ein Hunger zum Etwas”. există „libertate”. ****) În întunericul Ungrund, un foc izbucnește și aceasta este libertatea, libertatea meonică, într-un mod tecial.

Potrivit lui Boehme, libertatea este opusul naturii, dar natura vine din libertate. Libertatea este ca nimic, dar ceva vine din ea. Foamea de libertate, voința fără temei pentru ceva, trebuie săturate. „Das Nichts macht sich in seiner Lust aus der Freiheit in der Finster-niss des Todes offenbar, denn das Nichts will nicht ein Nichts sein, und kann nicht ein Nichts sein”.*****) Libertatea Ungrund nu este nici ușoară,

♦) Vezi IV. V. „Vom dreifachen Leben des Menschen”. Pagină 25.

**) Vezi B. IV. Pagină 284-5.

♦) B. IV. Pagină 286.

***♦) IV. Pagină 287, 288 și 289.

♦♦*) B. IV. Pagină 406.

nici întuneric, nici bine, nici rău. Libertatea stă în întuneric și tânjește după lumină. Iar libertatea este cauza luminii. „Die Freiheit ist und stehet in der Finsterniss, und gegen der finstern Begierde noch des Lichts Begier-de, sie ergreifet mit dem ewigen Willen die Finsterniss; und die Finsterniss greifet nach dem Lichte der Freiheit und kann es nicht erreichen, denn sie schleusst sich mit Begierde selber in sich zu, und macht sich in sich selber zur Finsterniss.fiind, în acea profunzime a acestuia, care este în contact cu originalul nimic. Un foc se aprinde în întuneric și lumina răsare, nimic nu devine ceva, libertatea fără temei dă naștere naturii. Și au loc două procese: „Die Freihit ist des Lichts Ursache, und die Impression der Begierde ist der Finsterniss und der peinlichen Quael Ursache. So ferstehet nun in diesen zwei ewige Anfange, ais zwei Principia: eines in der Freiheit in Lichte, des andre in der Impression in der Pein und Quaal der Finsterniss; ein jedes in sich selber wohnend".**) Libertatea, ca nimic, meon, nu are esenta in sine.***) Poate pentru prima data in istoria gandirii umane, Boehme a vazut ca la baza fiintei si inainte ființa stă libertatea fără temei, pasionat dorința ca nimic să devină ceva, întunericul în care focul și lumina se aprinde, adică el a fost întemeietorul unui fel de voluntarism metafizic, o gândire de neînțeles al timpurilor medievale și străvechi. ****) Voința, adică libertatea, este începutul tuturor. Dar Boehme gândește ca și cum Ungrund, voința fără temei, se află în adâncurile Divinului și înaintea Divinului. Ungrund este, de asemenea, Zeitatea theolo apofatic

♦) Vezi B. IV. Pagină 428.

»*) B. IV. Pagină 429.

···) B. IV. Pagină 429.

***♦) Elemente de voluntarism au fost în Duns Scott, dar într-un mod complet diferit decât în Boehme.

ee și în același timp abisul, eliberați nimic mai adânc decât Dumnezeu și în afara lui Dumnezeu. Există o natură în Dumnezeu, un principiu diferit de El. Prima Zeitate, Nimicul Divin, este dincolo de bine și rău, lumină și întuneric. Divine Ungrund - înainte de apariția în eternitate a Treimii Divine. Dumnezeu generează, se realizează pe Sine din Nimicul Divin. Este o cale a gândirii divine asemănătoare cu cea pe care Meister Eckhardt face distincția între Gottheit și Gott. Gott, ca Creator al lumii și al omului, este corelat cu creația, El se naște din adâncurile lui Gottheit, inexprimabilul Nimic. Această idee se află în adâncul misticismului german. Această cale de gândire este determinată inevitabil de teologia apofatică. Tot ceea ce spune Boehme despre

Ungrimdb divin se referă la teologia apofatică, nu la catafatică. Nimic nu este mai profund și primordial decât ceva, întunericul este mai profund și primordial decât lumina, libertatea este mai profundă și primordială decât orice natură. Dumnezeul teologiei katafatice este deja ceva și El înseamnă să se gândească la secundar. „Und der Grund derselben Tinktur ist die g otti iche Weisheit; und der Grund der Weisheit ist die Dreiheit der ungrundlichen Gottheit, und der Grund der Dreiheit ist der einige unerforschliche Wille, und des Willens Grund ist des N ichts.” (Italicile mele. H. B.) **) Acesta este procesul teogonic, procesul nașterii lui Dumnezeu în veșnicie, în misterul etern, care este descris prin metoda teologiei apofatice. De aceea este mai puțin eretic decât pare susținătorilor exclusivi ai teologiei catafatice, adică a teologiei raționalizate. contemplativ

*) Întunericul aici nu este încă rău.

♦♦) Vezi B. IV. Von der Gnadenwahl. Pagină 504.

Minciuna lui Boehme este mai adâncă decât toate afirmațiile catafaticelor secundare și raționalizate. Boehme afirmă calea de la temelia veșnică a naturii, de la liberul arbitru al Ungrund, adică fără temei, până la fundamentul natural al sufletului.*) Natura este întotdeauna secundară și derivată. Libertatea, voința nu este natură. Libertatea nu este creată. „Wenn ich betrach-te, was Gott ist, so sage ich: Er ist das Eine gegen Kreatur, ais ein ewig Nichts; er hat weder Grund, Anfang noch Staette; und besitzet nichts, ais nur sichselber: er ist der Wille des Un-grundes, er ist in sich selber nur Eines: er bedarf keinen Raum noch Ort: er gebaret von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich: er isthngle keinem , und hat keinen sonderlichen Ort, da er wohne,: die ewige Weisheit oder Verstand ist seine Wohne : er ist der Wille der Weisheit, die Weisheit ist seine Offenbarung".**) Dumnezeu este născut peste tot și întotdeauna, el este atât baza și lipsa de temei.

Ungrund нужно понимать прежде всего какъ свободу, свободу во тьмѣ. „De aceea, veșnicul arbitru liber s-a introdus în întuneric, durere și chin, precum și prin întuneric în foc și lumină și într-o împărăție străină, astfel încât nimicul din ceva să fie recunoscut și să aibă un joc în ea. propriu Împotriva voinței, că liberul arbitru al neîntemeiat îi este deschis în fond, pentru că fără rău și poate să nu fie un motiv».***). Свобода коренится въ ничто,въ меонѣ,она и есть Ungrund, „Liberul arbitru nu este de la început, de asemenea fără motiv în nimic prins, sau format din ceva... Originea lui dreaptă este în nimic.”***

*) Свободная воля имѣетъ въ

*) См. B. IV. 607

**) См. B. V. «Magnum Mystery». str. 7.

***) См. A. V. str. 162

*♦**) Vezi B. V. p. 164.

bine și rău, iubire și mânie. „Darum hat der freie Wille sein eigen Gericht zum Guten oder hat Bosen in sich, er hat sein Gericht in sich, er hat Gottes Liebe und Zorn in sich. *) Liberul arbitru are și lumină și întuneric în el. Liberul arbitru în Dumnezeu este negru în Dumnezeu, nimic în El. Boehme oferă o interpretare profundă a adevărului despre libertatea lui Dumnezeu, care este recunoscut și de teologia creștină tradițională. El învață despre libertatea lui Dumnezeu mai profund decât Duns Scotus. „Der ewige Gottliche Versand ist ein freier Wille,

nicht von Etwas oder durch Etwas entstanden, er ist selbst eigener Sitz und wohnet einig und allein in sich Selber, unergriffen von etwas, denn ausser und nur ihm dassel, und nur ihm dassel, und allein in sich Selber und ist ihm doch auch selber als ein Nichts. Er ist ein eiiiiger Wille des Ungrundes, und ist weder nahe noch ferne, weder hoch noch niedrig, sondern er ist Ailes, und doch als ein Nichts.**) Pentru Boehme, haosul este rădăcina naturii, haosul, adică libertatea. , Ungrund, voință, început irațional. În Divinul însuși există o voință neîntemeiată, adică un principiu irațional. Întunericul și libertatea în Boehme sunt întotdeauna corelative și conjugate. Libertatea este Dumnezeu însuși și a fost la începutul tuturor lucrurilor. „Darum sagen wir recht, es sei Gottes, und die Freiheit (welche den Willen hat) sei Gott selber; denn es ist Ewigkeit, und nichts weiters. Erstlich ist die ewige Freiheit, die hat den Willen, und ist selber der Wille. ***) Se pare că Boehme a fost primul din istoria gândirii umane care a plasat libertatea la principiul fundamental al ființei, mai profundă și mai primară decât orice ființă, mai profundă și mai primară decât Dumnezeu însuși. Și acest lucru a fost plin de consecințe enorme pentru istoria gândirii. O astfel de înțelegere a primatului libertății

”) Vezi B. V. p.

**) B. V. Str 193.

B. VI. „Psychologia vera”. Pagină 7.

ar duce la groază atât pe filozofii greci, cât și pe scolasticii medievali. Aceasta dezvăluie posibilitatea unei teodicei și antropodie complet diferite. Misterul principal al ființei este aprinderea luminii în libertatea întunecată, în neant și întărirea lumii din această libertate întunecată. Boehme spune minunat despre asta în Psychologia vera: „Denn in der Finsterniss ist der Blitz, und in der Freiheit das Licht mit der Majestat. Und ist dieses nur das Scheiden, dass die Finsterniss materialisch macht, da doch auch kein Wessen einer Begreiflichkeit ist; sondern finster Geist und Kraft, eine Erfullung der Freiheit in sich selber, verstehe in Begehren, und nicht ausser: denn ausser ist dir Freiheit.*) Sunt două voințe – una în foc, cealaltă în lumină.**) Foc și lumină. – Principalele simboluri ale lui Boehme. „Denn die Finsterniss hat kalt Feuer, so lange bis es die Angst erreicht, denn audidet sich-s in Hitze. ***) Focul este începutul tuturor lucrurilor, fără foc nu ar exista nimic, nu a existat decât Ungrund. „Und ware Alies ein Nichts und Ungrund ohne Feuer”.****) Trecerea de la inexistență la ființă se realizează prin aprinderea focului din libertate. În eternitate există voința primordială a Ungrund, care este în afara naturii și înaintea naturii. Fichte și Hegel, Chopinhauer și Hartmann au provenit de aici, deși l-au decreștinat pe Boehme. Metafizica idealistă germană pornește direct de la Ungrund, de la inconștient, de la actul primar al libertății, la procesul lumii, și nu la Trinitatea Divină, ca în Boehme. Potrivit lui Boehme, primul mister al ființei constă în faptul că nimic nu caută ceva. „Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet ober einen ewigen Anfang, als eine Sucht; denn das Nichts ist eine Sucht nach Etwas: und da doch

*) B. VI. Pagină 14.

*♦) B. VI. Pagină 15.

♦) B. VI. Pagină 60.

♦♦) B. VI. Pagină 155.

auch Nichts ist, das Etwas gebe; sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, dasdoch auch Nichts ist als bloss eine begehrende Sucht.*)
Doctrina libertății a lui Boehme nu este o doctrină psihologică și etică a liberului arbitru, ci este o doctrină metafizică a principiului fundamental al ființei. Libertatea pentru el nu este o justificare a responsabilității morale a unei persoane și nu o reglementare a relației unei persoane cu Dumnezeu și aproapele, ci o explicație a genezei ființei și, în același timp, a genezei răului, ca un ontologic. și problema cosmologică.
Răul a venit din imaginația proastă, Imaginația. Magia imaginației joacă un rol important în perspectiva lui Boehme. Prin el a fost creată lumea și s-a întâmplat căderea diavolului în lume. Căderea creației pentru Boehme se hotărăște nu în lumea umană, ci în lumea îngerească, lumea umană ia naștere mai târziu și trebuie să corecteze fapta făcută de îngerul căzut. Boehme definește căderea lui Lucifer astfel: „Denn Luzifer ging aus der Ruhe seiner Hiérarchie aus, in die ewige Unruhe.**) Există o deplasare a centrului ierarhic, o încălcare a ordinii ierarhice. Iată cum descrie Boehme căderea: „Dass sich der frei Wille im Feuerspiegel besah, was er ware, dieser Glanz machte ihn beweglich, dass er sich noch den Eingeschaften des Centri bewegte, welche zuhand anfingen zu qualificieren. Denn die herbe strengeBegierde,alsdie erste Gestalt oder Eigensehaft, impressete sich, und erweckte dem Staehel und die Angstbegierde: de asemenea ueberschattete dieser Schoene Stern sein Licht, und machte sein Wesen ganz herb, rauh und streng; und ward seine Sanftmuth und recht englische Eigensehaft in ein ganz Streng, rauh, finster Wesen verwandelt: da war es geshehen um den schonen Morgenstern, und wie er that, thaten

·) B. VI. „Mysterium pansophicum”. Pagină 413.

*♦) V. V. „Mysterium magnum”, p. 61.

auch seine Legioneir.das ist sein Fall.*) Căderea s-a datorat unei dorințe întunecate, din poftă, dintr-o imaginație proastă, dintr-o magie întunecată a voinței **) Boehme descrie căderea întotdeauna mitologic, niciodată în termeni clari. Diavolul experimentează un chin de foc în întuneric din dorința sa falsă (Begierde). Fără învățătura lui Boehm despre Ungrund'L și despre libertate, originea căderii și a răului este de neînțeles. Căderea și răul pentru Boehme este o catastrofă cosmică, un moment al creației lumii, un proces cosmogonic și antropogonic, rezultatul unei lupte între calități opuse, întuneric și lumină, furie și iubire. Catastrofele preced apariția lumii noastre, înainte de eonul nostru au existat și alți eoni. Răul are și un sens pozitiv în apariția cosmosului și a omului. Răul este umbra binelui, lumina presupune existența întunericului. Lumina, bunătatea, iubirea, pentru dezvăluirea ei, au nevoie de principiul opus, rezistența. Dumnezeu Însuși are două fețe, fața iubirii și fața mâniei, o față luminoasă și una întunecată. „Den der heiligen Welt Gott und der finstern Welt Gott sind nicht zween Gotter; es ist ein einiger Gott; er ist selber ailes Wesen, er ist Boeses und Goûtes, Himmel und Hollé, Licht und Finsterniss, Ewigkeit und Zeit, Anfang, und Ende: wo seine Liebe in einem Wesen verbar-gen ist alida ist sein Zorn offenbar".***) Și mai departe: „Die Kraft in Lichte ist Gottes Liebefeuer, und die Kraft in der Finsterniss ist Gottes Zornfeuer, und ist doch nur ein einig Feuer.theilet sich ober in zwei Prinzipia, auf dass eines in

andern offenbar werde: den Zorne den Flame. ist die Offenbarung der grossen Liebe: in der Finsterniss wird das Licht erkannt, sonst ware es ihm nicht offenbar".****)
*) B. „Mysterium magnum”. Pagină 41.
**) B. IV. „De signature Rerum”. Pagină 317-18.
♦*♦) Vezi V.B. p. 38.
♦**♦) V. V. Str. 38.

Boehme a avut o învățătură strălucitoare că dragostea lui Dumnezeu într-un mediu întunecat se transformă în furie, în furie, este percepută ca atare. Boehme gândește întotdeauna în contradicții, antiteze, antinomii. Toată viața este foc, dar focul are două manifestări. „Der ewigen Leben zwei in zwierlei Quaal sind, und ein jedes stehet in seinem Feuer. Eines brennet in der Liebe im Freudenreich; das andere im Zorne, im Grimme und Wehe, und seine Materia ist Hoffart, Geiz, Ñeid, Zorn, Seine Quaal vergleichet sich einem Schwefel-Geist: denn Aufsteigen der Hoffart in Geiz, Neid und Zorn macht zusammen einen das Schwefeler Feu, b darinnen , und sich immer mit dieser Materia entzuendet.*) Hristos pe cruce a transformat mânia în iubire. „Am Kreuze mustste Christus diesen grimmigen Zorn, welcher in Adams Essenz was aufgewacht, in sein heiliges, himmelsches Ens trinken, und mit der grossen Liebe in goettli-che Freude verwandeln.” continuarea păcii.
Schelling, în Philosophische Untersuchungen uber das Wesen der menschlichen Freiheit, merge pe linia ideilor lui Boehme despre „Ungrund^ și libertate, deși nu îl înțelege întotdeauna corect pe Boehme. Cuvintele lui Schelling sună destul de asemănător lui Bemevsky: „Alle Geburt ist GeburtausDunkel ins Licht". Creația originală nu este altceva decât nașterea luminii, ca depășirea întunericului. Pentru ca binele din întuneric, dintr-o stare potențială să treacă într-o stare reală. , este nevoie de libertate. A fi pentru Schelling este voință. El este primul din filozofia germană care a dezvoltat voluntarismul lui Boehm. Lucrurile își au fundamentul nu în Dumnezeu însuși, ci în natura lui Dumnezeu. Răul este posibil doar pentru că în Dumnezeu
·) III. B. „Die drei Prinzipen gôttlichen Wesens”. Pagină 385.
**) Vezi V.B. 133.

există ceea ce nu este Dumnezeu, există nefondare în Dumnezeu, voință întunecată, adică Negrund. Pentru Schelling, ca și pentru Boehme, natura este istoria spiritului, iar pentru Schelling tot ceea ce se vede în natură, în lumea obiectivă, este purtat prin subiect. Ideea unui proces în Dumnezeu, o teogonie, a fost preluată de Schelling de la Boehme. În Philosophie der Offenba-rung, Schelling face un efort eroic pentru a depăși idealismul german și a trece la realismul filozofic. Și Boehme îl ajută în asta.*) Schelling a încercat să depășească pan
*) Въ послѣдній свой періодъ, періодъ «философіи миолѳогіи и откровенія», Шеллингъ Шеллингъ Шеллингъ Бонылъ Бнылъ ыми своими идеями, но онъ былъ къ нему очень несправедливъ и высказывалъ сужденія сужденія, на ления, нари праведливъ. „Ceea ce stă la baza teosofismului, oriunde acesta a atins întotdeauna cel puțin o semnificație materială, științifică sau speculativă — ceea ce stă la baza teosofismului lui Jacob Bohrne, este efortul, care este demn de recunoscut în sine, apariția dingo-ului din Dumnezeu ca proces real. a întelege. Dar Jacob Bohme nu a avut altă cale de a realiza acest lucru

decât prin pre-încheierea zeității în sine într-un fel de proces natural. Dar particularitatea filozofiei pozitive constă tocmai în faptul că ea respinge toate procesele în acest sens, și anume în care Dumnezeu nu este doar rezultatul logic, ci rezultatul real al unui proces. În această măsură, filosofia pozitivă este mai degrabă în opoziție directă cu toate eforturile teosofice. («Sammtliche Werke a lui Schelling». Secţiunea a doua. Volumul al treilea. «Filosofia Revelaţiei». B. I. 1858. P. 121). «De îndată ce J. Bõhme trece dincolo de începuturile naturii și în concret, nu-l mai poate urma; aici se pierde orice urmă și va rămâne un efort zadarnic să-l scriem direct din conceptul confuz al vederilor sale, pe care se folosește succesiv și termeni kantieni, fichteeni, natural-filosofici și în sfârșit hegelieni. (Тамъ же стр. 124). „Nimic nu poate contracara raționalismul printr-o faptă, de ex. B. prin creația mea, el cunoaște doar relații esențiale. Totul îl urmează pur și simplu modo aeterno, veșnic, adică doar logic, printr-o mișcare iminentă... Falsul raționalism se apropie de teosofism tocmai din această cauză, care, nu mai puțin decât primul, este prins în cunoașterea pur materială; Teosofismul dorește cu siguranță să-l depășească, dar nu reușește, așa cum se vede cel mai clar la J. Bõhme. Aproape niciun alt spirit nu a rezistat vreodată în strălucirea acestei cunoștințe pur și simplu substanțiale ca J. Bohme; Dumnezeu este evident pentru el substanța imediată a lumii; el dorește o relație liberă între Dumnezeu și lume, o creație, dar nu o poate produce. Deși se numește teosofie, adică se pretinde a fi o știință a divinului, conținutul la care o aduce teosofia este doar mișcare substanțială, iar pe Dumnezeu îl reprezintă doar în mișcare substanțială.

monismul teist al filosofiei idealiste germane. Și-a dat seama că panteismul este incompatibil cu libertatea. Negarea panteistă a răului duce la negarea libertății. Potrivit lui Schelling, baza răului este cel mai înalt pozitiv. Răul este lipsa de temelie a existenței, adică este legat de Ungrund'oMb, cu libertate potențială. Toate acestea sunt motivele lui Boehm. Dar mai aproape de Boehme și în ton cu el era pr. Baader, care a fost cel mai puțin otrăvit de detașarea idealistă de a fi și care i-a prezentat lui Schelling lui Boehme. pr. Baader era un catolic, dar un catolic foarte liber și foarte simpatic cu Ortodoxia Răsăriteană. Baader, cu o claritate și o simplitate remarcabile, justifică înțelegerea dinamică a lui Boehme despre Dumnezeu, care admite o geneză în viața divină. Dacă nu ar exista geneza în conștiința de sine a lui Dumnezeu, atunci divinul ca

Muse este în natura sa nu mai puțin neistoric decât raționalismul. Dar Dumnezeul unei filozofii cu adevărat istorice și pozitive nu se mișcă, el acționează. Mișcarea substanțială în care este implicat raționalismul provine dintr-un prius negativ, adică dintr-un inexistent care trebuie mai întâi să se înființeze ; dar filozofia istorică pleacă dintr-un pozitiv, adică din Priusul existent, care nu trebuie mai întâi să se mute în ființă, deci numai cu libertate deplină, fără a fi în niciun fel obligat să o facă de la sine, pune o ființă, și anume nu a lui. propriu imediat, ci o ființă care este diferită de ființa sa, în care prima este mai degrabă negata sau suspendată decât poziționată, adică, în orice caz, este poziționată doar indirect. Se cuvine lui Dumnezeu să fie indiferent față de propria ființă, dar să nu se străduiască pentru propria ființă, să-și dea o ființă, să dea naștere unei ființe, așa cum spune J. Bõhme, tot conținutul științei celei mai

înalte, adică teozofia. , tocmai nașterea ființei divine, care exprimă nașterea divină, adică o teogonie actuală. Faptul că filosofia pozitivă nu poate fi desigur teosofie se datorează deja faptului că este definită ca filozofie și ca știință; în timp ce acesta din urmă nu vrea să se numească filozofie și renunță la știință și vrea să vorbească direct. (Тамъ же стр.124-126). Самого Шеллинга можно было бы гораздо болѣе Беме обвинять въ склонности къ натурали натурали натурали. Intuitive Shelling уиции Беме истории.

conștiința mentală nu ar fi viață și proces.*) Înțelegerea dinamică a lui Dumnezeu înseamnă că pentru noi Dumnezeu este viu, animat, în viața divină este drama întregii vieți. Acest lucru poate să nu fie de acord cu Toma de Aquino și teologia școlii, dar este de acord cu revelația biblică. Baader, în schimb, dă o definiție remarcabilă a răului ca boală, o perversiune a ordinii ierarhice, o deplasare a centrului ființei, după care ființa trece în neființă.

IV

Este caracteristic viziunii despre lume a lui Boehme că ura ideea de predestinare, în care nu era un om de spirit protestant. El a fost gata să sacrifice atotputernicia și atotștiința lui Dumnezeu și să admită că Dumnezeu nu a prevăzut consecințele libertății.El spune că Dumnezeu nu a prevăzut căderea îngerilor. Această problemă îl chinuia foarte mult și în acest chin era semnificația morală a drumului său creator. Dar Boehme nu spune întotdeauna același lucru aici, iar gândurile lui sunt diferite și chiar contradictorii. Avea o atitudine antinomică față de rău. În asta, Dostoievski al nostru este ca el. Răul care l-a chinuit atât de mult pe Boehme se explică prin faptul că la baza fundamentală a ființei stă Ungrund, libertatea întunecată, irațională, meonică, o potențialitate nedeterminată de nimic. Libertatea întunecată este de nepătruns pentru Dumnezeu; el nu îi prevede rezultatele și nu este responsabil pentru răul ei.

*) Vezi Sâmmtliche Werke a lui Franz von Baader. Dreizer Band. „Vorlesungen und Erlauterungen zu Lehre lui Jacob Bohme”. Pagină 65.

**) Koirz subliniază foarte mult acest lucru. Vezi „La philosophie de Jacob Boehme”. Pagină I58.

născut, nu este creat de Dumnezeu. Doctrina Ungrund^ îl scutește pe Dumnezeu de responsabilitatea pentru răul care este cauzat de atotputernicia și atotștiința lui Dumnezeu. Și în același timp, Boehme vede Ungrund în Dumnezeu însuși, în Dumnezeu există un început întunecat, există o luptă între lumină și întuneric. S-ar putea spune că începutul întunecat (întuneric aici nu înseamnă rău) este în Gottheit, dar nu în Gott. Boehme opune la extrem chipul Fiului, ca iubire, chipului Tatălui, ca mânie. În Fiul nu mai există început întunecat, El este tot lumină, iubire, bunătate. Dar apoi Tatăl se transformă în Divinitatea teologiei apofatice. Motivele gnostice se simt aici. Dar răul care îl chinuie atât de mult pe Boehme are și o misiune pozitivă pentru el. Lumina divină nu poate fi dezvăluită decât prin rezistența altuia, opus, întuneric. Aceasta este condiția oricărei actualizări, oricărei geneze. Răul nu este doar un principiu negativ, ci și unul pozitiv. Și, în același timp, răul rămâne rău și trebuie ars, trebuie învins. Peste tot în natură există o luptă de principii opuse, fără pace, fără ordine eternă. Și această luptă a principiilor opuse are și un sens pozitiv. Numai prin ea se dezvăluie lumina cea mai

înaltă, bunătatea, iubirea. Existența este o combinație de contrarii, Da și Nu.*) Da, este imposibil fără Nu. Și toată ființa și Divinul însuși sunt în mișcare de foc. Dar aceasta nu înseamnă, așa cum afirmă metafizica idealistă germană de la începutul secolului al XIX-lea, că Dumnezeu este doar devine, doar scopul procesului mondial. Ființa este victoria asupra neființei. Boehme are iad, dar Boehme, ca Swedenborg, nu suferă în iad. Boehme avea deja acel suflet nou care nu putea, cum ar fi
♦) Acest lucru este bine afirmat în cartea lui Koyre. Vezi paginile 395-6.

Lui Toma d'Aquino, să spună că drepţii din paradis se bucură de contemplarea chinurilor păcătosului din iad. Gândurile lui Boehme despre libertate și rău rămân antinomice. Gândurile lui, generate de intuiția de bază a lui Ungrund, nu erau coordonate logic și consecvente. Când metafizica idealistă germană a încercat să le armonizeze și să le aducă într-o succesiune logică, ea nu a depășit antinomia tragică a răului și a libertății în cea mai înaltă conștiință, ci a desființat-o, a tocit în monism senzația originară, ascuțită și arzătoare a răului și a libertății. . Doctrina lui Boehme despre Ungrund^ explică din libertatea originii răului, căderea lui Lucifer, care a presupus căderea întregii creații și, împreună cu aceasta, Ungrund este introdus în Dumnezeu însuși și explică geneza, procesul dinamic în Viața divină. Aici este posibilă o prăbușire până la monism extrem și dualism extrem, la fel de eronat din punctul de vedere al revelației creștine.Gândirea lui Boehme este tot pe margine și permanent periclitată din părți opuse, dar intuiția sa de bază este strălucitoare, organică și rodnică. Doctrina Ungrund și a libertății se opune raționalismului grec, de care scolastica medievală a fost infectată și de care patristica nu era liberă. Boehme trebuie recunoscut drept fondatorul filosofiei libertăţii, care este adevărata filozofie creştină.*) Optimismul tragic şi raţionalist al lui Toma d'Aquino este înlocuit de filozofia tragică a libertăţii. Libertatea este sursa tragediei.
Hegel a încercat să dea un caracter optimist însuși principiului contradicției și luptei principiilor opuse. El a tradus viața într-un concept și a făcut din conceptul în sine o sursă de dramă.
*) Vezi Charles Secretan. „La philosophie de la liberté”.

matizma si pasiuni. Hegel, după Toma d'Aquino, a fost a doua izbucnire strălucitoare a raţionalismului. Dar la baza filozofiei lui Hegel stă principiul irațional. Divinitatea lui Hegel este inițial o Zeitate inconștientă, ajunge la conștiință doar în filosofia umană, în filosofia lui Hegel însuși. Iraționalul trebuie raționalizat, în întuneric lumina trebuie să se trezească. Cunoașterea rațională a ființei iraționale, subiacente, este tema principală și grandioasă a metafizicii germane. Filosofia germană este nordul matafizic . Lumea nu este luminată inițial și natural de lumina soarelui, ea este scufundată în întuneric, lumina se obține prin scufundare în subiect, din adâncurile spiritului. Aceasta este diferența fundamentală dintre gândirea germană și gândirea latină. Gândirea germană înțelege rațiunea altfel decât gândirea latină. Rațiunea în sensul german stă înaintea întunericului iraționalului și trebuie să aducă lumină în el. Mintea în sens latin, sensul antic, luminează inițial lumea ca soarele, mintea în

om reflectă mintea în natura lucrurilor. Iar ideea germană vine de la Boehme, din învățătura despre Ungrund^, despre libertate, despre începutul irațional, așezat în adâncul ființei. Artă. Boehme începe o nouă eră în istorie. gândirea creștină. Influenţa sa este enormă, dar în exterior nu este izbitoare, acţionează ca o inoculare internă.Această influenţă este clară doar la pr. Baader și Shelin-ge. Dar este incontestabil la Ficht, la Hegel, la Schopenhauer.*) Influența lui Böhm este foarte puternică în romantism și în

*) Kroner în remarcabila sa istorie a idealismului german „Von Kant bis Hegel” indică pe J. Boehme, împreună cu Eckhardt și Luther, ca sursă a filozofiei germane.

**) Vezi lucrarea recent publicată în două volume Viatte, extrem de interesantă în materialul ei. „Les sources occultes du Romantisme”. Influența enormă a lui Boehme este remarcată peste tot.

Intuițiile lui Boehmer despre geniu, raționalismul filozofiei antice și scolastice, precum și raționalismul noii filosofii, ale lui Descartes și Spinoza, nu au putut fi depășite. Numai conștiința mitologică a văzut principiul irațional în ființă, în timp ce conștiința filozofică a văzut întotdeauna doar principiul rațional. Boehme, readuce metafizica la originile conștiinței mitologice a omenirii. Dar însăși conștiința lui mitologică se hrănește din sursele revelației biblice. De la Boehme provine dinamismul filozofiei germane și, s-ar putea spune chiar, dinamismul întregului gând al secolului al XIX-lea. Boehme a înțeles pentru prima dată viața lumii ca o luptă pasională, ca o mișcare, un proces, o geneză eternă. Doar cu o asemenea intuiție a vieții lumii a fost posibilă apariția lui Faust, posibilă Darwin, Marx, Nietzsche, deja atât de divorțați de contemplația religioasă a lui Boehme. Doctrina lui Boehme despre Uungrund^ și libertate oferă nu numai o oportunitate de a explica originea răului, deși antinomică, dar explică și crearea noului în viața lumii, dinamica creativă. Creativitatea prin natura ei este creativitate din libertatea meonică, din nimic, din Ungrund, ea presupune această sursă fără fund în ființă, presupune întunericul să fie iluminat. Abaterea lui Boehme a fost că s-a gândit la Ungrund, începutul întunecat în Dumnezeu însuși, în loc să vadă începutul libertății în nimic, în meon, în afara lui Dumnezeu. Este necesar să se facă distincția între Nimicul Divin și inexistența în afara lui Dumnezeu. Dar gândul lui Boehme nu trebuie înțeles grosolan. Boehme nu ar fi fost de acord cu ideea că sursa răului este în Dumnezeu.Asta era ceea ce îl chinuia. Gândul lui rămâne antinomic, nesupus explicațiilor logice. Dar voința lui morală este pură, nu otrăvită nici măcar o clipă de răul interior. Boehme este un creștin evlavios, credincios fervent, cu inima curată. Înțelepciunea lui de șarpe

creșterea a fost combinată cu simplitatea inimii, cu credința. Acest lucru trebuie amintit întotdeauna când îl judeci pe Boehme. Boehme nu era un panteist și un monist, la fel cum nici el nu era maniheu. Carriere spune corect că Boehme nu este nici panteist, nici dualist. Ideea lui Boehm despre Ungrund’-fe nu a fost doar dezvoltată, ci și distorsionată în filosofia identității germane, care s-a îndepărtat de la originile revelației creștine, de la realismul creștin. Așadar, metafizica germană tindea spre impersonalism, spre monism, predau despre Dumnezeu ca despre un proces de devenire în lume. Dar

voluntarismul lui Boehme a fost foarte rodnic pentru filozofie, la fel ca și doctrina luptei principiilor opuse, luminii și întunericului, a nevoii de rezistență pentru a dezvălui principiile pozitive. Metafizica lui Boehme este metafizica creștină muzicală și, în acest fel, este caracteristică spiritului german. Aceasta este diferența sa față de metafizica creștină arhitecturală a lui Toma d'Aquino, caracteristică spiritului latin. Metafizica germană a secolului al XIX-lea. a încercat să exprime tema muzicală într-un sistem de concepte. Aceasta este măreția designului lor și acesta este motivul eșecului acestor sisteme. Reînvierea lui Boehme este acum posibilă. Se scriu o serie de cărți noi despre el. El poate ajuta la depășirea nu numai obiceiurile gândirii grecești și ale scolasticii medievale, ci și acelui idealism germanic pe care el însuși l-a influențat intern. Noi, rusi, Boehme, ca pr. Baader, ar trebui să fie mai aproape decât alți gânditori ai Occidentului. După proprietățile spiritului nostru, suntem chemați să construim o filozofie a tragediei, raționalismul optimist al gândirii europene ne este străin. Boehme iubea libertatea atât de mult încât vedea adevărata biserică doar acolo unde era libertate. Boehme a influențat tendințele mistice rusești de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea,

dar l-au asimilat naiv și creativ neprelucrat. A fost tradus în rusă și a pătruns chiar și în păturile populare, în teosofia populară, unde era venerat aproape ca părintele bisericii. Este curios că Herzen a vorbit cu entuziasm despre Boehm în Scrisorile sale despre studiul naturii. Mai târziu influența lui Bem poate fi găsită în Vl. Solovyov, dar este acoperit cu schematism raționalist. Filosofia Vl. Solovyov nu poate fi recunoscut ca fiind filosofia libertății și filozofia tragediei. În gândirea rusă de la începutul secolului al XX-lea, scriitorul acestor rânduri este cel mai apropiat de Boehme. Păzitorii Ortodoxiei, care au un gust deosebit pentru dezvăluirea ereziilor, se tem de influența lui Boehme, de parcă nu ar fi ortodocși, ca protestant, ca gnostic și teozof. Dar toată lumea occidentală nu este ortodoxă, toată gândirea Europei de Vest nu este gândire ortodoxă. Și din acest punct de vedere, a fost necesar să se evite orice contact cu gândirea occidentală și să se combată ca o ispită și un rău. Acesta este cel mai pur obscurantism și cererea de întoarcere la vechea noastră lipsă de sens. Lumea creștină în perioada sa cea mai creativă a încercat cu gândirea păgână antică. Boehme, în orice caz, a fost mai mult creștin decât Platon, care este foarte venerat în țara noastră după tradiția patristică, și mai mult decât Kant, care este respectat de mulți teologi ortodocși, de exemplu. Mitropolitul Antonie. Boehme este foarte greu de înțeles și din el se pot trage concluzii foarte variate și opuse. Văd semnificația lui Boehme pentru filosofia creștină și teozofia creștină în faptul că a încercat prin contemplația sa să depășească puterea gândirii grecești și latine asupra conștiinței creștine, s-a cufundat în misterul primar al vieții, care era acoperit de gândirea antică. . teologie creștină,

și nu numai catolic, ea a devenit atât de contopită cu gândirea greacă, cu platonismul, aristotelismul și stoicismul, încât un atac asupra obiceiurilor acestei gândiri pare a fi un atac la revelația creștină. La urma urmei, profesorii greci ai Bisericii erau studenți ai filozofiei grecești, platoniciști, iar pe gândirea lor se afla pecetea limitărilor raționalismului grec. Această gândire nu a reușit să

rezolve problema personalității, problema libertății, problema dinamicii creative. Boehme nu numai că nu este un aristotelic, dar nici un platonic, iar influența sa este în afara luptei dintre platonismul oriental și aristotelismul occidental. Boehme este aproape doar de Heraclit. Cred că în filosofia creștină trebuie depășit nu doar aristotelismul, ci și platonismul, ca filozofie statică și dublează lumea, incapabilă să cuprindă misterele libertății și ale creativității. Învățătura lui Boehme despre Sofia, la care mă întorc în studiul următor, nu este platonismul creștin, așa cum sofiologia rusă încearcă să se realizeze, sensul ei este complet diferit. Învățătura lui Boehme despre Ungrund^ și libertate trebuie dezvoltată în direcția distincțiilor dintre abisul divin și libertatea divină și abisul și libertatea meonic. *) În ultimul mister inefabil se înlătură și această distincție, dar în pragul acestui mister trebuie făcută această distincție.
Nikolai Berdiaev.
*) Psihologia și psihopatologia modernă descoperă științific Ungrund-ul în sufletul uman și îl numesc inconștient. Dar ele nu fac o distincție suficientă între subconștient și supraconștient, între abisul inferior și cel superior. Consultați L'Inconcient de Dwelshauvers pentru un rezumat.
Omul arhaic este, de asemenea, legat de Ungrund. În acest sens, Bachofen este deosebit de important.

CREŞTINISMUL ÎN AMERICA. *)
Observatorul este de obicei lovit de trei trăsături distinctive ale dezvoltării creștinismului în America: este culoarea sa sectantă, democrația sa și libertatea oferită fiecăruia de a-și alege religia. Aceste trei trăsături nu sunt, desigur, unice ale creștinismului din America, dar toată viața americană este pătrunsă de ele. Ele sunt în concordanță cu dezvoltarea sa istorică.
Puținele încercări care au fost făcute în secolul al XVI-lea de a înființa o biserică pe teritoriul pe care s-au format ulterior Statele Unite ... În secolul al XVII-lea, biserica engleză din Virginia și Maryland - aceste două extreme ъ koloniyah de sud - și-a început să nu istorie lipsită de glorie. Statele de mijloc precum New York, New Jersey, Pennsylvania au început să fie populate de luterani, reformatori olandezi, quakeri; iar ulterior şi adepţii Bisericii Angliei au prins rădăcini în ei. În statele nordice, așa-numita New England, religia predominantă a fost puritanismul de două tipuri: puritanismul presbitarian și puritanismul congregațional. Abia după începutul secolului al XVIII-lea Biserica Angliei a reușit să prindă rădăcini mai ferme. Fiecare dintre aceste trei diviziuni geografice și climatice diferă simultan una de cealaltă ca semnificație socială. Statele sudice erau locuite de proprietari de pământ care aveau câmpuri întinse, care erau cultivate de sclavi. În aceste state, viața semăna cel mai mult cu viața Angliei moderne. În statele de mijloc găsim orașe mari cu o tentă mai mult sau mai puțin cosmopolită: aceste orașe erau centrele întregii vieți, iar în aceste state avea un caracter mult mai puțin provincial decât în celelalte două grupuri de state.
*) Acest articol a fost scris special pentru The Way de un profesor la Seminarul Teologic din New York Rev. Frank Govin.
ASA DE

câmpuri mici. Aceste familii s-au unit în comunități. Într-o astfel de comunitate, parohul era persoana cea mai influentă. Abilitatea comercială și inițiativa personală caracterizează viața din New England.
În toate statele, în toate grupurile, nu găsim niciodată și nicăieri organizații arhitecturale armonioase, impregnate de idealul efectiv al singurei biserici. În zona în care Statele Unite ale Americii urmau să apară mai târziu, creștinismul a intrat sub masca unor organizații sectare, subdivizate și dezbinate în grupuri separate, adesea rivale. Diverse grupuri naționale și rasiale au contribuit întotdeauna cu propriile lor organizații bisericești. Indiferența față de problemele sociale și loialitatea față de grupul îngust au contribuit foarte mult la menținerea unor astfel de „biserici”. Prin urmare, de fapt, deși nu întotdeauna în teorie, toate tipurile de creștinism stabilit în America sunt secte. Biserica engleză a fost „înființată”, adică recunoscută prin lege ca grup religios oficial cu privilegii speciale. În sud (de exemplu, în Virginia și mai târziu în Maryland și Carolina). Și puritanismul a fost stabilit într-un mod similar, deși nu chiar identic, în New England. Dar, în același timp, conștiința era ferm înrădăcinată că toate sectele, în esență, au același drept la loialitatea noastră. În această privință, romano-catolicismul, care a fost plantat ici și colo în Maryland, nu era decât o sectă – aparținea tipului de catolicism post-reformat și, de fapt, recunoștea doar tradițiile stabilite după Decretele din Trent.
Concomitent cu acest personaj sectar, creștinismul american este extrem de democratic. Vedem exemple în acest sens în organizarea și administrarea Bisericii Anglicane din sud. Aici această biserică a încetat de fapt să mai fie „Episcopală”. Un alt exemplu este administrarea bisericilor puritane din nordul Ierarhiei Romane până la începutul secolului al XIX-lea, a trebuit să se facă multă luptă pentru a se proteja, deși într-o anumită măsură, de amestecul laicilor. comunitatea ca organism spiritual și ecleziastic, a determinat America să se bazeze pe legislație pentru a impune cerințele etice și religioase. Natura democratică a creștinismului american s-a reflectat într-o mare sensibilitate la ideile populare și la opinia „filistinului”. S-a întâmplat adesea ca creștinismul să conducă societatea, dar nu de puține ori să o urmeze și pe ea.

Alături de caracterul sectar și democratic al creștinismului american, există o credință larg răspândită în America că apartenența la un crez sau altul este o chestiune de alegere și dorință personală privată. Acest lucru îi conferă creștinului american un caracter hotărât „liber-arbitru”. De asemenea, a dus la o oarecare obscuritate cu privire la trăsăturile esențiale ale diferitelor secte și la sprijinul artificial pentru organizațiile și barierele sectare. Nu este ușor pentru o persoană care se află în afara acestor diviziuni, cu toate eforturile sale, să înțeleagă de ce unele dintre aceste secte continuă să existe, în timp ce trăsăturile lor distinctive, atât în sensul doctrinei, cât și în cerințele morale, și în cult. , sunt desființate și distruse.
Nu puține alte influențe au contribuit la imaginea complexă a creștinismului american modern: moștenirea rasială și națională, grupările economice și sociale și așa mai departe. Biserica Romano-Catolică, de fapt, nu are aproape nicio putere, cu excepția unor mari centre industriale și în rândul unei populații care a migrat relativ recent în America. Sensibilitatea psihologiei americane la idealurile

moderne, la starea de spirit și temperamentul publicului a avut, de asemenea, impact.
Acest lucru se observă într-o anumită emoție religioasă (De exemplu, amintiți-vă de „Renașterea” americană - „Renașterea” cu tendința lor definită la emoționalitate și entuziasm pentru psihologia de grup). Observăm acest lucru și într-un anumit sentimentalism, precum și într-o reverență pentru „eficiență” și într-o nevoie puternică de activitate externă (caritate, fapte bune etc.). Există, totuși, o ignoranță comparativă în chestiuni de teologie istorică și o nesocotire aproape completă pentru semnificația misticismului și ritualismului. (Toate cele de mai sus, desigur, nu se aplică Bisericii Anglicane din America, cunoscută din 1789 ca Biserica Episcopală Protestantă, nici catolicismului sau ortodoxiei orientale.) Trebuie amintit că caracterul creștinismului american este în primul rând „practic”.
De la război, America a fost în multe privințe cea mai conservatoare țară din lume. Noi curente de gândire largi câștigă încet opinie publică în rândul unei populații atât de numeroase și variate. În tot ceea ce ține de teologie, religie și filozofie, gândirea care a prins rădăcini în Europa își găsește ecou în America doar pentru generația următoare. Acest principiu conservator este foarte pronunțat în rândul protestanților reformați în acceptarea literală a învățăturii biblice. Această mișcare
„2

numit „fundamentalism”. Este reacționar, conservator și militant. Așa-numitele „Health Cuits” (Cultul Sănătății și Eu), precum „New Thinking” (Nev / Thought) „XpHCTiaHCKaH Kaya Science” (Christian Scienee) și alte mișcări au apărut ca urmare a nevoii religioase. minte pentru toate dificultățile personale care sunt o consecință ъ agitația febrilă a vieții sociale și economice din America. Puritanismul își pierduse de mult influența asupra maselor din America, dar urmele lui nu au fost totuși șterse complet. Ei se manifestă într-un respect profund pentru Biblie, în învățământul public gratuit, în admirația pentru succesul lumesc, într-o reacție împotriva oricărei schimbări de obiceiuri și moravuri etc.
Din cei peste 100.000.000 de locuitori, aproximativ jumătate aparțin unei confesiuni sau alteia sau unui grup bisericesc. Pe lângă aceasta, se observă un interes viu și foarte răspândit pentru problemele religioase chiar și în rândul celor care nu iau parte activă în viața bisericească. În ciuda unor emoții agitate și spasmodice în rândul credincioșilor, există șanse mari ca poziția religiei să rămână destul de stabilă. Este necesar să studiem și să înțelegem modern, starea bisericilor creștine din punct de vedere istoric, amintindu-ne că dezvoltarea religioasă este doar una dintre laturile dezvoltării generale - politice, economice, sociale și intelectuale - a unui tânăr, care fuzionează rapid într-un singur organism național.
Acea ramură a credinței anglicane, care se numește „Biserica Episcopală Protestantă”, și-a început existența independentă în același timp cu revoluția. În secolul al XVIII-lea au avut loc în ea anumite evenimente care i-au conferit un caracter aparte. Unul dintre cele mai romantice evenimente a fost convertirea la Biserica Anglicana a presedintelui si a unor profesori ai Universitatii din Eile (in 1722). În cele mai puternic puritane state din Nord-Est, a apărut un cler nativ nativ, crescut pe pământ natal și a adoptat credința anglicană, nu prin ereditate, ci prin inițiativă personală, convinsă.

Primul episcop anglican din America, Samuel Laborey, a adoptat doctrina anglicană conform tradiției lui Cutler și Johnson. Astfel, chiar înainte de revoluția din 1775, în statele din nord-est s-a format o școală hotărâtă, înflăcărată și intensă de gândire anglicană. Reprezentanții săi s-au luptat mereu cu influența și puterea puritanismului și și-au subliniat loialitatea față de „biserică”. Arhiepiscopul Loud, în secolul al XVII-lea pentru prima dată

s-a oferit să numească un episcop separat pentru biserica americană. Dar propunerea sa s-a stins sub Cromwell și abia după restaurarea din 1660 a fost ridicată din nou întrebarea. În secolul al XVIII-lea, această propunere a început să fie puternic susținută în state, în special în statele din nord-est, în rândul anglicanilor. Cu toate acestea, clerul și laicii puritani din statele sudice au protestat la fel de energic împotriva unui astfel de plan. În Virginia, Maryland și Sud, biserica se bucura de un puternic respect și putere.Poziția socială a clerului era destul de puternică. Clerul din Virginia a fost destul de bine compensat, iar pământurile bisericii erau vaste și bogate. Deoarece biserica americană nu avea propriul episcop – deși era considerată „episcopală” (episcopul Londrei conducea biserica americană), este de înțeles că influența laicilor în soarta și direcția bisericii de sud a devenit foarte semnificativă. . Aceasta explică efortul comun, aparent oarecum de neînțeles, atât al laicilor anglicani din sud, cât și al clerului puritan din statele nord-estice împotriva numirii unui episcop anglican pentru biserica colonială.
În statele de mijloc, Biserica Anglicană a fost întărită spre sfârșitul secolului al XVII-lea, la scurt timp după ce New York-ul a fost luat de la olandezi. La acea vreme s-a pus temelia parohiei Sfânta Treime (Parohia Treime). Această parohie este încă una dintre cele mai influente nu numai din tot orașul, ci din toată țara. La începutul secolului al XVIII-lea a luat ființă Societatea pentru Propagarea Evangheliei (SPG), care și-a început imediat activitatea strălucită în coloniile americane. Această societate era extrem de activă atât în nord, cât și în sud: aproviziona clerul, a strâns fonduri, a furnizat literatură și a dat curaj muncitorilor bisericești. Legătura strânsă care a existat între preoții SPG și Anglia a cauzat nu puține dificultăți pentru biserică în timpul și după revoluție.
În 1784, primul episcop, Labury de Conecti-coot, a fost hirotonit de către nejuratii scoțieni la Abardin. Acest fapt explică unele dintre trăsăturile ordinului liturgic din Biserica Episcopală din America, precum și păstrarea επίκλησή în canoanele de dedicare. În câțiva ani, trei episcopi noi, consacrați în Anglia, s-au întors în America și au stabilit acolo o ierarhie ecleziastică. În 1789 Biserica Episcopală Protestantă avea deja

propriul serviciu, propriile canoane și independența, deși continuă să insiste pe solidaritatea sa cu biserica din Anglia în toate chestiunile esențiale de doctrină, obiceiuri și cult... Cu toate acestea, revoluția aproape că a șters toate urmele bisericii din America, datorită faptului că marea majoritate a clerului din unele State aparțineau conservatorilor (thorii) și protestau împotriva revoluției. Astfel, în ochii patrioților americani ultra loiali, părea suspect. După o întâlnire de organizare (1789), întreaga energie a unui mic grup de anglicani (redenumit în prezent „creștini episcopali”) a fost

îndreptată spre păstrarea rămășițelor bisericii. În 1810 părea că Biserica era condamnată să piară, că moare. Abia în 1835, în timpul Convenției Generale, observăm din nou în vitalitatea, energia și veselia ei. Între timp, în noile state înființate din Vestul Mijlociu, misionarii baptiști, metodiști și prezbiteriani zeloși și fervenți și „călăreți de circuit” lucrau din greu pentru a inculca doctrina Evangheliei. În acel teritoriu nou populat și încă populat, Biserica Episcopală a apărut prea târziu și nu a fost printre primii ei pionieri. Între timp, a început un aflux de emigranți din Germania, Irlanda și Peninsula Scandinavă. Toți au adus cu ei particularitățile bisericilor lor naționale și rasiale, adăugându-le la diversitatea creștinismului existent deja în America.
Așa-numita „Mișcare Oxford” din anii treizeci a făcut o impresie la fel de profundă în America ca și în Anglia. Susținătorii săi erau oameni crescuți în tradițiile anglicane ale statelor din nord-est, iar oponenții săi aparțineau statelor din sud - această fortăreață a „învățăturii evanghelice” și învățăturile așa-numitei „Biserici joase” - (respingând aproape toate riturile. Notă, traducător). În 1819 a fost fondat Seminarul Teologic General. Aceasta a fost urmată câțiva ani mai târziu de înființarea de seminarii provinciale în Virginia.În anii patruzeci, biserica și-a îndreptat atenția către vest, iar un seminar din Wisconsin, numit Casa Nachtab, a fost fondat pe principii pur anglo-catolice. Războiul civil nu a adus în niciun caz discordie în Biserica Episcopală. Acesta din urmă a fost împărțit geografic în două părți, dar la încheierea păcii în 1867, ambele părți s-au unit imediat într-una singură.
A urmat „Controversa rituală” – Schisma rituală. A fost cauzată de a doua etapă a Mișcării Oxford

o căsătorie care a introdus veșmântul tradițional euharistic și care a recunoscut în doctrină și practică biserica una, indivizibilă, și a crezut că viața spirituală personală devine vie și arzătoare, împărtășindu-se cu sacramentele în biserică, adică în trupul lui Hristos. În anii 70 asistăm la dezvoltarea gândirii bisericești liberale sau tolerante (Broad Church). În fruntea acestei mișcări se afla cel mai eminent ierarh al secolului al XIX-lea, episcopul Philips Brooks de Boston. În aceste trei linii de opinie și convingere (care este cu siguranță una dintre anomaliile Bisericii anglicane istorice înainte și după Reforma secolului al XVI-lea), Biserica a continuat să se dezvolte constant și ferm.
În ultimii cincizeci de ani, această biserică a fost în principal biserica orășenilor și a claselor educate. Cetatea acestei biserici se afla mai ales în orașele vechi și centrele culturale. Din păcate, doar ocazional aparțineau parohiile muncitorești. În acestea din urmă, nu mai mult de 1 la sută din populație a luat parte la sacramente, în timp ce în colegii și universități între 10 și 35 la sută dintre studenți aparțineau Bisericii Episcopale. Din punct de vedere social, biserica are un loc complet separat. Îi aparțin mulți oameni celebri, eminenti și foarte cultivați, bărbați și femei, la nivel local și național. Această biserică nu s-a putut fuziona niciodată cu protestantismul. Acesta din urmă a fost organizat recent la scară națională în Consiliul Federal al Bisericilor. Biserica Anglicană a demonstrat multă activitate în cauza unificării creștinismului. Gardiner și Brent au înființat Conferința Mondială pentru Credință și Organizare. (World-s Conference on Faith and Order) UepKOBb Aceasta este în creștere

puternică datorită noilor convertiți, atrage în principal oameni educați cultural. Catolicismul, eliberat de colorația romană și papistă, împreună cu spiritul științific modern de curiozitate cinstită, își va găsi fără îndoială mulți susținători într-o țară în care sunt atâtea secte... Taine și rituri, slujba minunată și toate tradițiile ei o spun. înainte printre viața americană adesea materialistă. Biserica Anglicană a tratat întotdeauna Ortodoxia cu simpatie frăţească. Nicăieri suferința Bisericii Ortodoxe nu a întâlnit un răspuns atât de fratern ca în Biserica Anglicană, mai ales în America, unde membrii Bisericii Episcopale sunt bine conștienți de dificultățile uluitoare prin care trece Biserica Ortodoxă.
În ultimii ani, Biserica Episcopală a avut în mare măsură

și-a reorganizat rutina internă. Problema a fost încredințată Episcopului-Președinte și Consiliului. Membrii acestui consiliu se adună nu numai în sinoadele provinciale și eparhiale, ci sunt și reuniți o dată la trei ani în timpul convenției generale (Convenția generală), care era formată din două camere: una a episcopilor și una a aleșilor (din cler si din laici). Activitatea misionară a Bisericii Angliei în țară și în străinătate este concentrată în mâinile unui consiliu, la care participă reprezentanți ai altor departamente de educație religioasă, finanțe, departamentul de muncă străină etc.. Ori de câte ori este posibil, viața și lucrarea filialei americane a Bisericii Anglicane sunt coordonate cu activitatea altor biserici surori ale credinței anglicane de pe tot globul. Vara viitoare episcopii întregii Biserici Angliei se vor întâlni la Lambeth pentru o conferință la care va fi reprezentat întregul episcopat anglican.
Frank Roven.

CONGRESE RELIGIOASE ÎN CASTELUL NOUL ȘI CAMBRIDGE.
Conferința de la Lausanne a arătat ce efort puternic pentru unitate trăiește în lumea creștină. Odată cu străduința pentru unitate în doctrină și în viața bisericească, a apărut în unele cercuri influente ale creștinismului occidental dorința de a promova adevărata prietenie și atitudine frățească a popoarelor unul față de celălalt, prin cooperarea Bisericilor pe baza credinței în unul. Domn și Mântuitor comun. În aceste scopuri s-a dedicat Alianța Mondială pentru promovarea Prieteniei Internaționale prin Biserici La această lucrare internațională participă și un număr de reprezentanți ai Bisericii Ortodoxe, precum Mitropolitul Germanos de Fiatira, ep. Irenaeus Novosadsky, Arhiepiscopul Ioan de Riga și alții La mijlocul și sfârșitul lunii iunie a acestui an, a trebuit să particip la două congrese religioase în Anglia - la Newcastle și Cambridge. Prima a fost aranjată doar de această „Uniunea Mondială pentru Asistență Comunității Popoarelor”. În ea au avut loc reprezentanți ai vieții religioase a Naționalităților, care sunt așa sau altfel asociați cu Marea Baltică (de unde și numele conferinței: „Biserici Baltice CCnferenoe”), al doilea pasaj a fost organizat de primul: o parte din membrii Direct din Newcastle a fost invitat la Cambridge de către șeful unuia dintre colegiile universitare din Cambridge - Directorul Colegiului Selwyn - la un congres de natură pur teologică, care a avut loc în incinta colegiului său. La Newcastle au fost reprezentați suedezi, norvegieni, danezi, finlandezi, germani, letoni, estonieni, apoi din anumite motive olandezii (deși se pare că nu se încadrează la rubrica „Baltică”), în

cele din urmă, proprietarii înșiși - britanicii: a existat un singur rus, el este singurul ortodox. La congres au fost o serie de oameni interesanți și remarcabili. Printre scandinavi, mai ales

a fost delegația suedeză. Aparent, unele cercuri religioase din Suedia se confruntă cu o mare ascensiune în viața bisericii, similară în multe privințe cu mișcarea Oxford din Anglia din anii 30-40 ai secolului trecut. Dintre suedezi, doi sunt prof. Brilioth și prof. Aulen au fost reprezentanți de seamă ai acestei ascensiuni ecleziastice. Prin lumea creștină, ici și colo, după teribilele răsturnări ale Marelui Război și din perioada postbelică, suflarea creștinismului timpuriu pare să curgă din nou - conștiința măreției, depășind măreția a ceea ce ne este dat, a ceea ce este cu adevărat, obiectiv concret a intrat în lume: revelații ale Vieții Veșnice, revelarea slavei Singurului Fiu al lui Dumnezeu. Din conștiința obiectivității, excesul copleșitor al bogăției revelate în Hristos, crește conștiința biruitoare – „aceasta este biruința care a cucerit lumea”. - credința noastră. Aceste tonuri de triumf și de biruință în Hristos, acest spirit cu adevărat ioan de contemplare a slavei nemăsurate revelate („am văzut slava Lui”), care a apărut în lume și trupul Vieții Veșnice care a luat, sunt auzite în discursul prof. Aulen'a la Cambridge Theological Conference*), o conferință care, după părerea mea, a fost deosebit de interesantă și semnificativă din punct de vedere religios. Ceea ce a fost exprimat cu o strălucire și intensitate deosebită la Cambridge a sunat în unele dintre discursurile de la Newcastle ca acea forță inspiratoare - conștiința că ni s-a dat în Hristos o bogăție incomensurabilă - ca acel fundal de bază din care numai adevărata fraternitate în Dumnezeu este posibilă, adevărat b Dumnezeu comunitatea atât a oamenilor cât și a popoarelor. Pe tema bogăției nemăsurate a slavei revelate în Hristos, adică despre capitolul 1 al Evangheliei după Ioan și despre primele versete ale epistolei I a lui Ioan, a vorbit – în intervalul dintre ședințele conferinței – în una dintre bisericile anglicane din Newcastle și un membru ortodox al congresului .
Majoritatea discursurilor și dezbaterilor de la Newcastle au fost de natură mai practică: de ex. a pictat viața bisericească în diferite țări baltice sau a subliniat importanța relațiilor bune și cordiale între popoare, căci chiar și prosperitatea economică a unui popor este strâns legată de prosperitatea altuia, iar ruinarea unuia îl afectează pe celălalt (discursul Principarei Garvic cu un număr de date factuale interesante).
Între timp, delegații au fost duși în Borderland, o zonă învecinată cu Scoția, o scenă de bătălii sângeroase și încălcări până în secolul al XVII-lea, unde Regs au luptat cu Douglase (Regsu din Ankian, Douglas din partea scoțiană), unde
*) 'Christus victori' - astfel formulat de prof. Auber central content ate. discursuri.

distinsul tânăr Hotspur, eroul dramelor istorice ale lui Shakespeare, unde celebra bătălie Chevy Chase a avut loc în Munții Chevy. Această zonă, la 40-50 de mile (70-80 de kilometri) de zona dens populată și industrială a cărbunelui Newcastle, este aproape complet sălbatică - în satele rare, populația este mai mică decât în Evul Mediu, deoarece solul. acolo este foarte sarac si populatia a coborat in vale .

Lanțuri de dealuri înalte și verzi, abrupte și stâncoase; între ele scobituri de un verde strălucitor cu stejari împrăștiați ici și colo, pe vârful dealurilor pășune săracă, pășune uscată și pietre, iar în fundal munții albaștri ai Chevy Chase - deja Scoția! Printre o astfel de situație, pe fundalul pajiștilor și câștigurilor, se numără și un castel sever, drept și înalt, încă din vremurile normande, al ducilor de Northumberland - Alnwick (pronunțat: „Anek”), castelul ancestral al familiei Percy. Mai aproape de Newcastle se află Durham, cu faimoasa sa catedrală pe coloane romanice gigantice de o dimensiune enormă și cu colegiul universitar în partea restaurată a marelui vechi castel feudal-episcopal, unul dintre cele mai izbitoare castele antice din Anglia, atârnat deasupra oraș.
Aici, aproape de cea mai mare regiune industrială a nordului englez, vechea Anglie încă mai respiră și trăiește.
Zilele de la Cambridge au fost deosebit de atractive. Participanții la congres locuiau într-unul dintre colegiile universitare (Colegiul Selwyn, unul dintre colegiile mai mici din Cambridge) în camere studențești (pentru „termenul” Cambridge tocmai se încheiase - cu o zi înainte; ne mai întâlnim ici și colo studenți care plecau). Ca în toate colegiile din Oxford și Cambridge, fiecare student are două camere, un dormitor și o sală de studiu, astfel încât delegații au fost foarte confortabili. Am fost din nou cuprins de marele farmec al vieții de colegiu universitar englez, care mi-a fost familiar de la Oxford. Dimineața – băi fierbinți, spre care ne-am grăbit peste patrulatul verde pătrangular al colegiului, toate scăldate în razele soarelui dimineții; apoi, după un scurt serviciu, un mic dejun englezesc în Haiga. Între rapoartele conferinței, ne-am plimbat prin „spatele” (grădinile) colegiilor din Cambridge, care formează o panglică sau o cortină largă verde în spatele colegiilor, cu un râu șerpuitor care curge prin el și prin curțile medievale ale magnificului Trinity College și King's College, aceste comori de arhitectură, sau mai modeste ca dimensiuni, dar aproape nu mai puțin atractive și interesante Queen's College (cu o sală de Erasmus din Rotterdam! – continuă să servească drept cameră pentru studenți)

jucărie). Corpus Christi (încăperile celebrilor poeți dramatici din vremea Elisabetei - Marlow și Fletcher!) și altele. Am văzut, de asemenea, între teologi și savanți distinși din Cambridge. În această atmosferă de bogăție spirituală care emană de la colegiile din Cambridge (cum este, într-o măsură și mai mare, la Oxford), lucrările conferinței teologice au decurs deosebit de favorabil.
La conferința teologică de la Cambridge au participat doar anglicanii și reprezentanți ai Bisericilor Luterane Scandinave - Szeds (5), danezi (3), norvegieni (2), un finlandez (Dr. Alexi Lehtonen, o persoană extrem de atractivă și drăguță) și unul letonă şi pe lângă una ■ rusă ortodoxă (scriind aceste rânduri). Dintre anglicani, Episcopul de Middleton (Episcop vicar al Diocezei de Manchester), un om cu entuziasm creștin cu adevărat apostolic, plin de spiritul credinței lui Ioan, arzător, biruitor, mi-a făcut o impresie deosebit de puternică și din acest secol. că Cuvântul este cu adevărat „carne a fost”, atrăgând inspirație și un impuls pentru serviciul său social (s-a dedicat în special lucrului în cercurile de muncă). Episcopul de Middleton simte foarte puternic întreaga realitate obiectivă a Bisericii.
Temele conferinței erau indicative pentru timpul nostru: centrul lor era problema Bisericii. Pentru protestanta, în special cea luterană,

lumea, înspăimântată de nemărginită, nemăsurată despărțire, este acum plină de luptă, fermentație și căutare, în strădania ei către Biserică, către o revelație și o conștiință tot mai mare a ceea ce este Biserica, a ceea ce este Biserica. viața bisericească ar trebui să fie. Din subiectivismul religios el tinde spre obiectivitatea Duhului lui Dumnezeu, trăind în mare părtășie și unitate a Trupului lui Hristos. Această unitate organică în Hristos este singura justificare suficientă pentru prietenia adevărată între popoare. Prin urmare, ambele conferințe sunt în interior, strâns legate între ele, de aceea întrebările teologice ridicate la Cambridge au o semnificație directă, practică pentru viața popoarelor, pentru viața lumii exterioare.
Terminez aceste rânduri în Elveția, la congresul de la Ma-loja (Engadin, 27-30 august) al unui comitet de 60-70 de persoane, compus din diferite Biserici creștine și continuând de la an la an munca marii Conferințe de la Lausanne. din 1927. Și aici se pune accentul pe unitatea organică în Hristos și pe calea creșterii treptate în această unitate. Lucrarea Bisericii Ortodoxe, care a luat parte la Conferința de la Lausanne și la continuarea acesteia, se reduce aici la fraternă

influenţa asupra lumii protestante în direcţia revenirii ei treptate la tradiţia apostolică. Pe de altă parte, participanții ortodocși la această lucrare inter-bisericească pot și ar trebui să învețe înălțarea spirituală și fervoarea morală și setea de a sluji cauza lui Hristos a multora dintre prietenii și frații noștri neortodocși.
Nikolai Arseniev.
29 august 1929

ORTODOXIE ȘI SOCIALISM.
(Scrisoare catre editor).
În ediția sovietică „Antireligioasă” (nr. 7, iulie 1929), a fost publicat un articol de B. Kandidov „Zilele pocăinței” în Crimeea în septembrie 1920. (Referință istorică asupra materialelor inedite)
Aceste „materiale inedite” nu sunt altceva decât procesele verbale ale ședințelor Administrației Supreme Bisericii din sudul Rusiei, lăsate în timpul evacuării de la Sevastopol.
Cu această ocazie, consider necesar să fac precizări cu privire la o problemă, având în vedere importanța fundamentală și practică a acesteia. În ultimul proces-verbal al ședinței Administrației Supreme a Bisericii din sudul Rusiei *) există o rezoluție cu următorul cuprins: „a instrui membru. V.Ts.U. prof. arc. Bulgakov să elaboreze un proiect de definiție doctrinară a naturii socialismului și să prezinte un astfel de proiect spre aprobare la următoarea ședință a V.Ts.U. Această întâlnire nu a avut loc după evacuare, iar proiectul pe care l-am întocmit a rămas neconsiderat. Cu toate acestea, au existat câteva discuții preliminare despre această problemă. Motivul extern al punerii în scenă a fost cererea persistentă a pr. Vostokov, căutând condamnarea ecleziastică („anatematizarea”) socialismului ca atare. În raportul său preliminar, V.Ts.U. Am afirmat că pentru o astfel de condamnare a socialismului în general, ca sistem binecunoscut de politică economică și socială, nu există nicio bază nici în Evanghelie, nici în tradiția ortodoxă. Și chiar invers, aici găsim porunca iubirii sociale și dreptății, grija pentru cei care lucrează și sunt împovărați, despre care toți vor fi întrebați la Judecata de Apoi a lui Hristos. În

socialism, nu sistemul de idei socio-economice este supus negației și depășirii, ci acel ateism militant cu care se combină adesea.
♦) Compoziția sa cuprindea: prez. arhiepiscop Dimitriy (t. arhiepiscop Anthony), arh. Feofan, Ep. Benjamin, prot. H. Spasskyi, c. P. N. Apraksyn, eu și alții sub secretarul Maharablydze.

sya, mai ales acum în Rusia. Și, poate, o parte din vina pentru acest lucru este a societății bisericești, cu indiferența ei față de problema socială. În schimbul de opinii rezultat, s-au exprimat diferite puncte de vedere asupra socialismului, iar arh. Dmitri. Proiectul de definiție a fost întocmit de mine conform planului inițial, altfel, bineînțeles, nu aș fi putut îndeplini această misiune.
Socialismul (în toată ambiguitatea acestui termen) pentru creștini are doar un sens aplicat, cu alte cuvinte, nu este o chestiune de viziune asupra lumii, ci doar de etică practică, de oportunitate practică.Scopul socialismului, înțeles ca punerea în aplicare a socialismului. justiția, protecția celor slabi, lupta împotriva sărăciei, șomajului, exploatării - este de la sine înțeles din punct de vedere moral, în așa măsură, încât dezacordul poate fi doar despre oportunitatea sau fezabilitatea practică a acestor sau a altor măsuri. Biserica nu ar trebui să se asocieze cu capitalismul ca organizație de exploatare de clasă (deși, în practică, principiile libertății economice și ale proprietății private se pot dovedi a fi totuși mai utile pentru întreaga societate decât formele premature și forțate de robie socialistă de stat).). Dacă ne întoarcem la Evanghelie și Noul Testament, atunci nu vom găsi acolo, desigur, temeiuri pentru a asocia Biserica cu vreo formă imobilă de structură socială sau de organizare economică. Biserica stă deasupra tuturor formelor istorice și le judecă cu cea mai înaltă instanță de conștiință. Dacă ne întoarcem la scrierea patristică, atunci în lucrările Sf. Părinții Vasile cel Mare, Ioan Gură de Aur, Ambrozie din Mediolan și alții, vom găsi exemple vii de libertate spirituală și îndrăzneală creștină în judecarea diferitelor manifestări ale egoismului social al proprietarilor. Așadar, în „tradiție” nu există niciun punct de sprijin pentru stabilirea inviolabilității proprietății private pe baza moralei creștine. *) Istoria arată că instituția proprietății private s-a schimbat de fapt dincolo de recunoaștere de-a lungul secolelor, supusă diferitelor forme. de control public şi restricţii. Și în mod corespunzător
*) Numai în catolicism, prin gura Papei Pius al IX-lea și Leon al XIII-lea, a fost proclamată inviolabilitatea proprietății private, dar și atunci nu ca instituție divină, ci doar naturală: ius. proprietatis ac dominii ab ipsa natura profectum, intactum cui libet et invialatum esse (Ecclesia) iubeț (Leo XIII. E c. Quod Apostolici muneris, Denzingeri Euch. Symb. 1851). cp. de asemenea „Programa” Papei Pius al IX-lea.

Noul concept de socialism cuprinde întreaga varietate de forme de la comunismul sovietic până la reglementarea socială a industriei capitaliste (cum a spus un politician englez al secolului al XIX-lea: acum suntem cu toții socialiști). Salus popul - suprema lex în ceea ce privește mijloacele, dar dictaturile conștiinței trebuie să vină de la biserică, iar dacă oamenii tac, atunci pietrele vor striga. Dacă Biserica nu se folosește de dreptul ei, care este și o datorie, atunci este uzurpat de dușmanii ei: altul vine în numele său și este primit (Ioan 5, 43). Desigur, dușmanii Numelui lui Hristos vor dori

întotdeauna să vadă în biserică doar un instrument de dominare a clasei. Dar însăși biserica trebuie să rămână în deplină posesie a libertății și adevărului ei regal, în special, adevărul social. În prezent, chemarea la acest adevăr social este auzită în întreaga lume creștină. Conferința de la Stockholm a creștinismului social (viață și muncă) a reunit reprezentanți ai tuturor confesiunilor creștine (cu excepția catolicismului), iar delegația ortodoxă a fost condusă de bătrânul Patriarh Fotie al Alexandriei. Prin participarea sa la „Stockholm, unde a fost creată o organizație internațională permanentă pentru” dezvoltarea problemelor creștinismului social, Biserica Ortodoxă și-a determinat de facto atitudinea față de problema socială. Adevărat, până acum nu a fost dată nicio „definiție doctrinară” a naturii socialismului nici în Biserica Rusă, nici în Ortodoxia universală. Dar, conform celor spuse, socialismul, ca doctrină socio-economică, nu este deloc o chestiune de dogmă. A-l transforma într-un astfel de lucru ar însemna stricarea însăși doctrinei creștine. În măsura în care are legătură cu lupta împotriva lui Dumnezeu, judecata și condamnarea ar trebui să se aplice numai acestuia din urmă. Cu toate acestea, această legătură este faptică, istorică și nu internă. A considera această legătură ca inseparabilă este o greșeală periculoasă și miop, pentru că ar însemna a pune cauza adevărului creștin în mâinile dușmanilor săi. Prin urmare, „anatematizarea” ecleziastică a socialismului și transformarea lui într-un „bogey” nu numai că nu are temei pentru sine, ci ar fi și o adevărată ispită religioasă.
Prot. S. Bulgakov.
ZO.XI—13.XII. - 1929.
Paris

CONCEPTUL DE DUMNEZEU SI TEORIA PERSONAJELOR.
(Hermann Schwarz. Gott jenseits von Theismus und Pantheismus. Berlin 1928).
Pe paginile Căii nu se poate trece în tăcere cartea excelent scrisă a filosofului Greifwald Schwartz, dedicată temei centrale a filosofiei religiei: conceptul de Dumnezeu. În reflecțiile sale, Schwartz pornește de la „filozofia necunoscutului” (Philosophie des Ungegebenen). Prin acest termen el desemnează gama de idei dezvoltate de el în Das Ungegebene (Tübingen 1921). Punctul său de vedere filozofic se bazează pe misticismul lui Meister Eckehart și Jacob Boehme și parțial pe filosofia lui Fichte. Schwartz distinge două direcții ale gândirii mistice, marcate de o înțelegere diferită a celei mai înalte experiențe mistice. Unul dintre ei interpretează această experiență ca extaz, ca dizolvarea (Entwerden) a personalității umane în Dumnezeu și stingerea conștiinței umane în infinitatea ființei divine; celălalt își vede adevăratul caracter în formarea lui Dumnezeu în om, în „nașterea” lui Dumnezeu în sufletul omului. Dacă Schwartz raportează misticismul romanic de prima tendință, presupus asemănătoare cu misticismul lui Plotin, de cea de-a doua germană, atunci nu putem fi de acord cu o astfel de opinie. Pentru a face distincția între cele două tipuri de învățături mistice pentru Schwartz, este important ca misticii primului tip să fie ontologic vers (verseineln) Dumnezeu, gândindu-l ca fiind, ca o infinitate dată de ființă, în timp ce misticii celui de-al doilea tip. sunt străine de conceptul existențial al Divinității. Alăturându-le în concepțiile sale religioase și filozofice și bazându-se în același timp pe idealismul lui Fichte, Schwartz duce o luptă decisivă împotriva ontologismului și dezvoltă o doctrină pur dinamică a lui

Dumnezeu. Respingând conceptul existențial static al lui Dumnezeu, Schwartz critică aspru teismul și panteismul. El vede diferența lor deloc în faptul că primul gând

revarsă pe Dumnezeu ca transcendent, iar al doilea ca imanent. El observă pe bună dreptate că definirea conceptului de Dumnezeu prin intermediul conceptelor de transcendență și imanență suferă de defectul fundamental că îi aplică lui Dumnezeu categoria spațialității și renunță la acești termeni pentru a clarifica ceea ce este esențial în teism și panteism. Din punct de vedere teist, Dumnezeu este o singură ființă cu calități de înălțime absolută: maximul ființei. Panteismul înseamnă să te gândești la Dumnezeu ca la o ființă universală, care posedă tot felul de calități. Din aceasta se poate observa că teismul și panteismul nu sunt deloc atât de opuse unul față de celălalt, așa cum se crede în mod obișnuit. Conținutul conceptului teistic despre Dumnezeu face parte din conținutul conceptului panteist despre Dumnezeu. Dumnezeul teismului trebuie considerat ca fiind inclus în Dumnezeul panteismului. Împotriva teismului, Schwartz obiectează că există un abis de nepătruns între Dumnezeul absolut perfect și lumea imperfectă a lucrurilor finite. Așa cum în matematică nu poate exista tranziție de la un supernumăr transfinit (omega lui Cantor) la numere finite, tot așa orice încercare de a explica apariția finitului din absolut este sortită eșecului și trebuie să aibă un caracter violent. Schwartz respinge foarte temeinic panteismul, care, în comparație cu teismul, se bucură de o popularitate mai largă. El distinge între două forme de panteism: panteismul naturalist și panpsihismul. El îl consideră pe Giordano Bruno cel mai strălucit reprezentant al celui dintâi, cel mai strălucit și mai consistent exponent al celui din urmă Fechner. Penteismul naturalist îl identifică pe Dumnezeu cu natura (Gottnatur), cu plinătatea infinită a ființei. Panpsihismul ridică sufletul lumii ca un întreg atotcuprinzător, la nivelul divinității. Dacă, totuși, se aruncă o privire mai atentă la învățăturile panteiste, nu este greu de descoperit inconsecvența lor. Dumnezeu-natura se dovedește a fi doar o plinătate imaginară a ființei, iar sufletul lumii este doar o integritate imaginară. Schwartz ajunge la concluzia că în panteism nu există divinitate, ci doar fantoma ei. Criticând teismul și panteismul, Schwartz deschide calea construirii propriului său concept religios și filozofic. În conformitate cu teologia apofatică și cu reprezentanți de seamă ai misticismului creștin, el învață că procesul mondial este conceput în profunzimea pre-lumească a Nimicului divin, în abisul divin fără fund (Ungrund) în expresia potrivită a lui Jacob Boehme. Schwartz interpretează formarea lumii ca auto-creare divină. Creativ divin Nimic nu aspiră la sinele divin (Gottes-selbst). Pe drumul acestei eforturi, se naște o lume spațio-temporală, concretă. În această tragedie este divin

7

creativitatea care nu-și atinge scopul final în crearea unei lumi obiective. Sensul procesului mondial se află în depășirea finală a lumii obiective. Nimicul Divin se manifestă în tensiunile metafizice (Spannungen) care provoacă procesul lumii. Fiecare parte a lumii spațio-temporale, fiecare obiect, fiecare ființă este plină de înclinații, străduindu-se să se dezvolte, să dezvăluie pe deplin tot ceea ce este în ele. Schwarz numește tensiunea metafizică care este

trăită în acest efort, tensiunea dezvoltării (Entwikelungspannung).
Alături de această tensiune în lumea spațio-temporală, mai există și alta, care decurge din faptul incontestabil că fiecare obiect individual și fiecare ființă individuală, în raport cu lumea în ansamblu, se dovedește a fi un fragment (Bruckstück), străduindu-se constant. a se umple cu ceea ce îi lipsește, adică tot ceea ce există în lume în afară de el (Ergenzundspannung). Cu aceste două tipuri de tensiuni „cosmice", Schwartz pune în contrast tensiunea „acosmică" de bază din Nimicul divin, care nu poate fi exprimată în termeni de definiții obiective. Potrivit lui Schwartz, specificul tensiunii acosmice se exprimă în setea de valori (Werthunger). Aici ajungem la o secțiune interesantă a cărții, în care autorul supune diferitelor doctrine filosofice ale valorilor criticii instructive și își dezvoltă teoria valorilor. În primul rând, el respinge punctul de vedere al pozitiviștilor, care recunosc doar „existentul", al cărui volum este epuizat pentru ei de lumea trupească și spirituală și neagă tărâmul ideal al semnificațiilor, valorilor și esențelor (Geltung, Wert und Wesen), indicând pe bună dreptate concepte care nu se încadrează în cadrul viziunii pozitive asupra lumii skago (numere, relații, libertate etc.). Pozitiviștii sunt loviti de orbire, pentru că nu observă că, pe lângă lumea obiectivă, spațiu-timp, ni se oferă cosmosul inteligibil al adevărului (tărâmul semnificațiilor logice) și tărâmul valorilor suprasensibile.
Deși recunoaște date ideale, Schwartz avertizează totuși împotriva interpretării greșite a acestora. În opinia sa, ontologismul cade într-o astfel de greșeală, atribuind ființa superempirică unor valori și semnificații, indicându-le un loc în lumea realităților suprasensibile imuabile (Platon și platonism). Opus ontologismului este tendința observată în filosofia modernă (școala Heidelberg) de a opune lumea spațio-temporală a lucrurilor și proceselor reale cu lumea ideală a semnificațiilor și valorilor inexistente, „plutitoare liber" (frei-

schwebende Sinn-und Wertwesenheiten. Schwartz se pronunță cu siguranță împotriva unei astfel de concepții și încearcă să-și depășească dualismul specific cu conceptul de unitate a vieții divine creatoare, în care este înrădăcinată și iese lumea ideală a adevărului și a valorii. Schwartz consideră tărâmul ideal, independent, autosuficient, al adevărurilor și valorilor care plutesc liber ca fiind o fabricație filozofică. Ca idealitate pură, adevărul și valoarea nu sunt altceva decât abstracții. Adevărul viu concret este prezent doar în actul de înțelegere (Versehen).
În înțelegere, viața adevărului este revelată în toate subiectele cunoscătoare. Schwartz se referă la învățăturile lui Meister Eckgart, conform cărora adevărul este o reprezentare divină care se creează pe sine și este capabilă de o astfel de auto-creare numai în sufletul uman. Deci, adevărul nu trebuie înțeles ca o valoare autosuficientă care plutește undeva într-o sferă deasupra norilor. În puterea sa, care stabilește un sens unic și holistic în fiecare legătură a gândurilor noastre, dezvăluim gândirea divină, care se creează pe sine în gândirea noastră. Este o greșeală să crezi că unele date ideale coboară în suflet din lumi suprasensibile din altă lume atunci când cunoaște, iubește și creează.
În toate aceste acte divinul Nimic nu se dezvăluie în ea. Schwartz subliniază posibilitatea a două vederi opuse asupra relației dintre valori și procesul natural. Karl Marx subordonează valorile procesului

natural, considerându-le drept reflexe subiective ale dezvoltării economice, care se desfășoară conform legilor necesității naturale. Fichte, dimpotrivă, consideră lumea materială ca fiind materialul pentru îndeplinirea datoriilor noastre morale și, astfel, o subordonează complet valorii morale. Marx reduce lumea valorilor la iluzie; Fichte dă lumii materiale caracterul unui fenomen ireal. De fapt, nici una, nici alta dintre opiniile extreme notate nu este inacceptabilă. Adevărul este că natura și valorile sunt cantități incomensurabile de ordine diferite. Oricât de mult am pătrunde în lumea naturală și în evenimentele care au loc în ea, nu vom întâlni aici o singură valoare.Panteismul, care afirmă natura axiologică a vieții naturale, este profund greșit. Toate încercările de a umbri cosmologia și axiologia sunt insuportabile. Este adevărat doar că Divinul este rădăcina comună a existenței și valorii. Nimicul Divin, pătrunzând în lumea materială, legând certitudinile existente, determină posibilitatea fiecărui obiect și ființă separată și, în același timp, printr-un act de auto-creare, creează

viata axiologica, care insa se desfasoara numai in sufletele omenesti. Schwartz numește această doctrină teoria dinamică a valorii. Caracteristica sa esențială este legătura strânsă a valorii cu sufletul. Rupând legătura dintre valoare și suflet, distrugem atât valoarea, cât și sufletul. Valoarea sufletească (Wertseele) este sufletul în care are loc nașterea lui Dumnezeu. Dumnezeu, viața divină, după Schwartz, este singura valoare reală (Realwert) care dă esența (verwesentlicht) sufletului. Sufletul însuși este lipsit de esență și spiritualitate, nu este altceva decât o grămadă de străduințe oarbe. Schwartz împărtășește convingerea misticilor despre natura bruscă a Nașterii divine din suflet și dezvăluirea valorilor asociate cu aceasta. El este un dușman al evoluționismului, deoarece aceasta este teoria apariției valorilor în procesul de dezvoltare continuă. Evoluționismul naturalist în doctrina lui Nietzsche despre supraom este recunoscut de el ca fiind insuportabil ca filosofia lui Hegel, potrivit căreia valorile sunt limitate la etapele succesive ale evoluției metafizice, al cărei rezultat final este Dumnezeu. Pe baza teoriei dinamice a valorilor, Schwartz rezolvă problema răului. Aici el se află în întregime sub influența lui Jacob Boehme. Problema răului este strâns legată pentru el de problema libertății umane. Libertatea este înrădăcinată în adâncurile pre-lumești ale neantului divin și este exprimată în suflet ca o experiență divină (die Freiheit ist ein Gotteserlebnis!). Pe baza conceptului de Dumnezeu existent, personal, noi, conform lui Schwartz, nu vom ajunge niciodată la o soluție satisfăcătoare a problemei răului. Un Dumnezeu personal care l-a creat pe om cu slăbiciunile și viciile sale și îl pedepsește pentru faptele sale cu o judecată dreaptă - o astfel de concepție este insuportabilă din punct de vedere moral pentru noi. Dar nu trebuie decât să respingi un astfel de Dumnezeu ca punct de plecare al procesului mondial, iar inconsecvențele vor dispărea. În sine, Divinitatea originală este un principiu natural întunecat (dunkler Naturgrund), care primește determinare axiologică doar în sufletele umane. Prin libertate primordială, unele suflete devin vase ale iubirii divine, altele vase ale mâniei divine.

Aici, însă, există o ambiguitate. Nimicul Divin este conceput de Schwartz ca fiind indiferent la valorile pozitive și negative (Wert und Unwert) și, în același timp, se presupune că conține dorința de a

atinge cea mai înaltă perfecțiune, la o naștere strălucitoare (Lichtgeburt) în sufletul unei persoane, care se realizează cu ajutorul bunei sale voințe. Și dacă da, este posibil să înțelegem Nimicul Divin ca pe un principiu natural întunecat, ca o totală indiferență între bine și rău?

Lupta lui Schwartz cu ontologismul vine în contradicție cu aspirațiile primordiale ale gândirii religioase rusești. Ea arată fără îndoială influenţa lui Fichte.Ne vom limita la această remarcă, fără a intra într-o discuţie amănunţită a subiectului ontologismului, care ne-ar duce prea departe. Dar, lăsând deoparte, trebuie să remarcăm că învățăturile lui Schwartz în puncte esențiale converg cu filosofia religioasă a lui Berdyaev (tragedia la baza vieții divine, rolul omului în procesul mondial al creativității divine, atitudinea față de problemele libertatea şi originea răului). În cele din urmă, această asemănare se datorează influenței pe care Jacob Boehme, prin propria recunoaștere, a exercitat-o asupra ambilor gânditori. Evaluând în esență cartea lui Schwartz, trebuie spus că semnificația ei nu este în originalitatea conținutului, ci într-o formulare clară și reușită a problemelor vechi ale filosofiei religioase și a adevărurilor profunde relevate în mistica religioasă și în critica adecvată a false teorii filozofice care blochează accesul la înțelegerea lor corectă și a tuturor celor din afară.
Nikolai Bubnov.

CĂRȚI NOI:
CREȘTEREA DUHULUI.
Despre cartea despre P. Florensky: „Stâlpul și temeiul adevărului”.
Despre carte Este greu să vorbești despre P. Florensky, înseamnă să vorbești despre autor și despre drumul său religios personal. Cartea despre P. Florensky este voit și voit subiectivă. Nu întâmplător a ales pentru ea forma semi-biografică a corespondenței amicale. Acesta nu este doar un dispozitiv literar. Aceasta este tonalitatea tipului său spiritual, — pr. Florensky îi convine să teologizeze în scrisori către un prieten... Patosul intimității este prea puternic în el, patosul ezoterismului psihologic, nevoia de relații și conexiuni personale este prea puternică. El vorbește mult despre biserică și catolicitate, dar catolicitatea este cel mai mic dintre toate din cartea sa. În gândurile lui, se simte mereu singurătate, singurătate. Din această singurătate chinuitoare, el caută un deznodământ în prietenie... Iar plinătatea catolicității se rezolvă pentru el într-o pluralitate de cupluri intime, prietenoase, iar unitatea dublă a prieteniei personale înlocuiește psihologic catolicitatea pentru el. Trăiește într-un colț retras și vrea să trăiască așa, într-un fel de izolare estetică. Paraseste tragica rascruce a vietii, se refugiaza intr-o celula inghesuita, dar confortabila. Și o curăță cu flori parfumate și condimentate... Florensky este tot în timp, trăiește într-un fel de lume sfâșiată, într-un irezistibil, „asyndeton”. Iar timpul pentru el este dor, dar nu o ispravă - timpul întinde și trage, întinde și chinuiește sufletul. Florensky înțelege dinamismul, dar istoria este de neînțeles. Pentru el, timpul istoric concret și creator este de neînțeles, în care ceva nu este doar experimentat, ci și împlinit. Și aceasta este cheia subiectivismului său. El nu simte ritmul istoriei bisericii. Lui Florensky i s-a reproșat că este dependent de teologi,

de opiniile teologice private. Și într-adevăr, pentru teologi are mai mult

gust decât la dogme. Este ca și cum dogmele sunt prea zgomotoase pentru el și preferă șoapta neclară a opiniei personale.Și în cartea sa, pr. Florensky vorbește în primul rând despre experiențe, nu numai despre experiența personală, ci tocmai despre experiența personală. Adevărat, el se smerește și renunță la propria părere; ar vrea să nu spună nimic despre el însuși, nimic despre el, ci doar să transmită și să-i povestească generalului, întreaga biserică. Cu toate acestea, în realitate, el vorbește întotdeauna pentru sine și despre sine. Este subiectiv chiar și atunci când vrea să fie obiectiv. Acest lucru se exprimă cu toată forța în atitudinea lui față de tradiția bisericească. El însuși recunoaște că își alege sau își selectează referințele și exemplele. El a abordat trecutul bisericii nu ca istoric, ci ca arheolog. Și se desface pentru el în multe monumente ale antichității și antichității, printre care rătăcește, parcă într-un muzeu. Scolarul tradiției bisericești este cumva rulat pentru el, nu face distincție între epoci. Perspectiva istorică este nerealistă pentru el. Toată tradiția este o singură tăbliță pentru el, iar această tăbliță este o pildă, un simbol al imobilului... Referințe istorice Pr. P. Florensky sunt întotdeauna aleatorii și arbitrari. Cu un fel de estetism nepăsător își țese cununa teologică. Pentru el, toate întrebările de critică istorică nu sunt importante, se referă cu ușurință la dovezi evident false, consideră Dionisie imaginar un areopagit sfânt... Și nu investighează niciodată, ci doar alege. Și ... el tăce - acest lucru este deosebit de caracteristic pentru el. Și asta face această carte atât de specială. Aceasta este o carte de alegeri personale. Și mai presus de toate, autorul este vizibil în ea.
Cartea lui despre Florensky începe cu o scrisoare despre îndoieli. Calea către adevăr începe în disperare, începe în focul pironic. Acesta este un labirint dureros și fără speranță și dintr-o dată, undeva, pe neașteptate, fulgerul revelației izbucnește. Rămâne neclar pe ce cale pr. Florensky... Vorbește el despre tragedia unui gând necredincios? sau înfățișează dialectica conștiinței creștine?.. În orice caz, el pune întrebarea în felul acesta, de parcă cel mai important ar fi să evadezi și să te salvezi de îndoială. Parcă este inevitabil ca o persoană să meargă la Dumnezeu prin îndoieli și dezamăgiri, iar aici pe pământ să treacă prin purgatoriu și chin iad... Toată epistemologia religioasă se reduce la pr. Florensky la problema conversiei. Nu are o epistemologie pozitivă, se limitează la una negativă, nu merge mai departe decât un prolegomen: cum este posibilă cunoașterea? Florensky relevă o contradicție: psihologia sa nu corespunde ontologiei sale. De fapt, cum să reconciliăm antinomianismul și ontologismul? Cum să combinați pirronismul cu platonismul - mai ales

benignitate cu interpretarea că pr. Florensky dă teoria ideilor în studiul său: The Meaning of Idealism (1915). Rămâne de neînțeles și inexplicabil de ce calea cunoașterii este atât de antinomică și sfâșiată, dacă lumea este Sophiană în temelii și Sophia, prin definiția pr. Florensky, există un „sistem ipostatic al gândurilor creatoare de lume ale lui Dumnezeu”... Cum este posibil ca antinomianismul să exprime misterul suprem al gândirii, dacă lumea a fost creată în Înțelepciune, în Sofia, și este cea mai înțeleaptă revelație a lui

Dumnezeu... Învățătura despre păcat nu rezolvă această aporie. Pentru că pentru pr. Florensky, nu numai conștiința păcătoasă este dublată, - gândurile în general tind să vacileze în antinomii și contradicții. Conștiința creștină este și antinomică, dogmatica este antinomică, adevărul însuși este antinomic, „adevărul este o antinomie”... Și asta pentru pr. Florensky înseamnă nu numai incomensurabilitatea experienței religioase și a schemelor raționale, ci și imposibilitatea minții de a alege între: „da” și „nu”. Avem impresia că numai gândul nu are rădăcini sofiene, că până și conștiința creștină rămâne captivă și otrăvită de ignoranță. Într-un mod ciudat, la capitolul despre Sofia, pr. Florensky uită complet de antinomii... Și în același timp lumea i se deschide ca un sistem de rațiune. Ca în ultima realizare, antinomiile se vor rezolva, sau cel puțin se vor opri în echilibru etern. Cu toate acestea, în mintea Bisericii, acest echilibru nu a fost încă atins. Astfel lupta împotriva raționalismului îl conduce pe pr. Florensky la simbolism în dogmatică. Și aici totul se leagănă. Și de aici trebuie să te mântuiești... Acest lucru se aplică nu numai drumului personal, ci și drumului Bisericii...
Mintea este salvată de îndoială în cunoașterea Treimii. Și cu o forță deosebită, pr. Florensky dezvăluie sensul speculativ al dogmei Trinității ca adevăr al rațiunii. Dar într-un mod ciudat, el ocolește cumva Întruparea și din capitolele despre Treime trece imediat la doctrina Duhului Mângâietor. Această absență a capitolelor hristologice este deosebit de izbitoare și expresivă în cartea pr. Florensky. Chipul lui Hristos, chipul lui Dumnezeu-om, se pierde în fundal într-un fel de umbră nedeslușită. Și de aceea există atât de puțină bucurie autentică în pr. Paul. Parcă Domnul a plecat din lume... Și de aceea pr. P. Florensky despre venirea Domnului, cât de mult lâncește în așteptarea Mângâietorului, în așteptarea Duhului. Și din nou, el nu se bucură de venirea Mângâietorului, ci tânjește după mai mult. Mai mult, el nu simte cumva prezența neîncetată a Duhului în lume – viziunea bisericească a Duhului i se pare vagă și vagă. El simte revelația Duhului doar în câțiva aleși, dar nu și în „viața de zi cu zi a Bisericii”. Parcă nu ar fi avut loc încă mântuirea: „un moment minunat a fulgerat orbitor și... de parcă nu ar fi acolo”... Și lumea a rămas întunecată, netransformată,

- doar de sus este luminat de un fel de raze încă neîncălzite, înainte de zori. Inima tânjește după necunoscut. Și de aceea este atât de trist. Florensky în istorie, - o oarecare slăbire de tristețe îl apucă, iar tot sufletul său este întins până în clipa care încă nu a venit... În lumea creștină, pr. Florensky este oarecum înghesuit și înfundat... Viziunea unilaterală a Postazei a II-a nu eliberează lumea,
– dimpotrivă, îl încătușează în regularitate. Căci Logosul este tocmai „Legea” universală a lumii.” Revelația Logosului pentru pr. Florensky susține caracterul științific și, prin urmare, libertatea și frumusețea lumii nu se dezvăluie în conștiința creștină. Lumea creștină este o lume aspră și crudă, o lume a legii și a continuității - parcă nu a trecut ziua harului legitim când a venit... Duhul apare doar așa cum a apărut Logosul în Vechi. Și nu este clar ce înseamnă pentru pr. Rusaliile lui Florenski... Nu este vorba doar de împlinire, ci de noua revelaţie, de al treilea legământ. Iar la sfârşitul timpului el aşteaptă nu a Doua Venire a lui Hristos, ci Revelaţia Duhului... Rămâne de necontestat: pr. Florensky nu simte caracterul absolut al Epifaniei Noului Testament, Întruparea Cuvântului nu îi satisface speranța. Într-

un fel ciudat, el nu-L vede cumva pe Cel mai Dulce Iisus, nu vede Mângâietorul care a venit și totul așteaptă altceva... Și aici din nou se dezvăluie o contradicție ascuțită în contemplarea lui. Lumea nu a fost încă transformată, dar deja în rădăcinile ei eterne este divină. Și din dor de. Florensky trece la doxologie. Langoarea lui se rezolvă în contemplarea Sofiei: „există obiectivitate, aceasta este o făptură creată de Dumnezeu”... Speranța pr. Florensky - nu în faptul că Domnul a venit și Dumnezeu s-a făcut om, ci în aceea, apoi din însăși creație și prin natură „făptura intră într-o viață intra-trinitariană”. În realitatea sa primordială, lumea, ca un fel de „mare ființă”, este deja un fel de „a patra persoană”, a patra postare. În învățătura despre Sofia, pr. Florensky nu caută să reconcilieze contradicțiile,
- imaginea Sophiei se dubleaza si apare sub multe aspecte. Dar, în același timp, doctrina Sofia este cel mai slab legată de imaginea lui Hristos. Și dacă o. Florensky o numește pe Sofia Trupul lui Hristos, adică în același timp „natura creată, percepută de Cuvântul divin”, apoi, în primul rând: Sophia preexistă în plinătatea și realitatea ei oricărui timp istoric specific și, în al doilea rând: cea mai înaltă revelație a Sophiei Pr. . Florensky nu vede în Hristos, ci în Maica Domnului. Se face impresia că în Hristos pr. Florensky vede doar Divinitatea Cuvântului, iar plinătatea umanității îndumnezeite îi este revelată în Veșnicie. Și mai mult, în Maica Domnului îl vede pe pr. Florensky manifestare preliminară a Spiritului pe pământ, un tip de pneumatofanie.

Aceasta este pentru el o adevărată pregustare a veacului viitor, începutul ultimului legământ. Iar în Veșnicie vede și cinstește, în primul rând, înfățișarea Sofiei, mai mult decât pe Maica Domnului. El vorbește despre Maica Domnului și despre inefabila Naștere numai în treacăt, în epitete și propoziții subordonate. În orice caz, Maica Domnului este oarecum separată de Hristos pentru el. Iar despre unirea a două naturi în Dumnezeu-omul, el vorbește surd. Vorbește mult despre Florensky despre tipul spiritual al misticismului bisericesc, din latura formală, ca despre adunarea spiritului, ca despre fecioria sufletului. Dar în ceea ce privește conținutul, misticul lui este cel mai puțin misticul lui Hristos. Mai degrabă, este misticismul creaturii primordiale, misticismul virginității sofiene. Și chiar și Biserica pentru el este mai degrabă realizarea celei mai pașnice Înțelepciuni decât revelația omului-Dumnezeu. De aceea părăsește istoria creștină pentru un fel de planuri de vis... S-ar putea spune, în mintea pr. Florensky împletește cumva în mod bizar augustinianismul și pelagianismul: patosul psihologic al distanței: credința în natura creaturii ... Un alt motiv caracteristic este legat de acesta: în esență, umanitatea este împărțită și fragmentată prepașnic în multe genuri și tipuri incomensurabile, - cu această claritate deosebită gândită. Florensky a dezvoltat în remarcabilul său studiu: Despre tipurile de creștere (în Buletinul teologic din 1906, iulie-august). Și fiecare are propriul său drum predeterminat, oh. Florensky pune această puritate înnăscută mai presus de sfințenia faptei. Iar cel mai înalt dintre „tipuri” este felul spiritual al Maicii Domnului... Florensky simte acut problemele convertirii și puțin simte patosul renașterii. El a manifestat ceaiul! Fundamentele sofiane, dar nu vorbește despre înviere. În virginitate, și nu în înviere, i se dezvăluie ultima soartă a făpturii. El este oarecum închis în cercul imanismului sofistic.

În literatura religioasă și filozofică rusă, cartea pr. P. Florensky ocupă un loc aparte. Aceasta este o carte foarte strălucitoare, dar deloc puternică. Dimpotrivă, este ceva jalnic și melancolic la ea. Se simte obosită și dezamăgită mai ales. Aceasta este un fel de carte de toamnă și în ea se află frumusețea ofilării: „Îmi place ofilirea magnifică a naturii”... Și cu un fel de vis fără aripi, motivele primăverii se împletesc aici... Cartea pr. Paul, în primul rând, un document religios-psihologic. Și un document al unei anumite epoci rusești. Aceasta explică succesul ei psihologic. Toată melancolia secolului al XIX-lea s-a contopit cumva în ea. În sensul său spiritual, aceasta este o carte foarte occidentalizată. Cartea unui occidental care evada estetic în Orient. Tragedia romantică a culturii occidentale pr. Florensky este mai apropiat și mai de înțeles decât problemele ortodocșilor

legenda. Mai puțin de toate se poate vedea la Florensky o restaurare ortodoxă, „ortodoxie stilizată”... pr. Florensky. În lumea ortodoxă rămâne un străin, doar că încearcă să se asimileze fiind ortodox, iar apoi estetic, adică ca străin. Puteți vedea mai degrabă în aproximativ. P. Florensky, un Alexandrian întârziat. În orice caz, un om pre-niceen. Aceasta este caracterul îngustime și non-catolică a conștiinței sale religioase. Florensky nu acceptă și nu găzduiește plenitudinea istorică bisericească, el alege motive arhaice din ea. Și în plus, nu bucuria creștinismului timpuriu apostolic, ci tristețea cenușie a elenismului pe moarte. Florensky repetă soarta lui Origen: pentru ambii, creștinismul este religia Logosului, și nu a lui Hristos. Aceasta determină întreaga arhitectură a sistemului religios-filosofic. În sinteza ecleziastică, exclusivitatea alexandrinismului este înlăturată și, în același timp, sunt realizate adevăratele sale intuiții. Florensky ar dori să descompună din nou această sinteză și să revină la ambiguitatea secolului al 111-lea. Și această încercare de restaurare este sortită eșecului. Calea despre. Florensky este condus într-o fundătură. Îi trădează tristețea. Iar gândul se sparge în reverie și vise cu ochii deschiși. Cartea lui este o carte despre trecut, despre trecutul tragic al spiritului rus care se întoarce în Biserică. Fața omului-Dumnezeu nu fusese încă descoperită înaintea lui. Și de aceea calea creativă nu a fost încă deschisă.

George V. Florovsky. 1929.XII.26.

S. L. FRANK. Fundamentele spirituale ale societății. Introducere în filosofia socială. UMSA Press. Paris 1930. 317.

Valoarea acestei cărți este determinată în primul rând de faptul că ea rezumă rezultatele științelor sociale din ultimii 50 de ani. Este absolut necesar pentru oricine dorește să aprofundeze filozofic formularea problemelor sociale și să le înțeleagă în mod independent. Critica diferitelor teorii ale societății care au prevalat până acum – individualistă, organică, psihologică, materialistă – este executată cu brio, cu acea claritate și plasticitate uimitoare care este caracteristică autorului nostru. Punctul său de vedere este că ființa socială nu este nici o ființă materială, nici o ființă mentală, ci o ființă spirituală. Sensul filozofic exact al a fi „spiritual”, ca categorie ontologică specială, este explicat de autor cu mare forță. El se deplasează aici în direcția care a fost conturată de Dilthey și mai devreme de Hegel, dar dă o mulțime de lucruri noi.

O altă teză a cărții este că ființa spirituală a societății este o ființă conciliară: societatea nu este nici o colecție de indivizi, nici un organism, este catolicitate. Analiza „sobornost” este partea cea mai valoroasă a lucrării. Categoria catolicității este categoria „noi”. „Noi” nu este pluralul lui „eu”, „noi” este o sinteză concretă vie a „eu” și tu”. Sinteză, reprezentând un nou grad de ființă. Cum trăiește această „catolicitate” în cele mai reci și mai exterioare relații sociale, cum este trăită chiar și în întâlnirea reciprocă a ochilor umani, în acest „noi” fulgerător inconștient - asta se arată cu o mare putere filozofică și artistică (de exemplu, 89). p.).

Ontologia societății ni se pare, totuși, mult mai invulnerabilă și valoroasă la Frank decât axiologia, mai degrabă decât etica (doctrina idealului social).

El consideră începutul serviciului, începutul datoriei și al datoriei drept cel mai înalt principiu etic. Acesta este kantianismul tipic în etică, care repetă: „O Pflicht, du heili-gerNahme!”. Ea contrazice în esență etica grației, etica iubirii și libertății, așa cum a arătat Scheler (chiar mai devreme Remke) și așa cum a simțit întotdeauna gândirea religios-filosofică rusă. Etica harului este etica comunicării Dumnezeu-om și Dumnezeu-creativitatea umană”, iar această comunicare (unio) și creativitate nu este concepută și nu este exprimată în categoriile de serviciu, datorie și datorie. Dumnezeu nu are nevoie de slujitori, ci de prieteni care iubesc liber și creează liber; căci nu se poate iubi și crea din datorie (aceste valori ies din categoria „datoriei”). Nu se poate decât să „lucreze” și să fie înrobit și să slujească conform datoriei. Nu este rău să fii „slujitor al lui Dumnezeu”, dar acesta nu este cel mai înalt și nici cel mai bun, nu este ceea ce etica „îndumnezeirii” se străduiește. Ap. Pavel exprimă aceste gânduri destul de clar.Este remarcabil că până și francul este obligat să admită că numai în măsura absenței harului, omul este slujitor și slujitor al lui Dumnezeu (p. 169). Dar aceasta înseamnă că începutul „servicii” și al datoriei operează numai acolo unde harul este absent. Din această cauză, nu este cel mai înalt principiu. Principiile superioare trebuie căutate în domeniul harului; iar principiile „servicii”, „autorităţii” şi „datoriei” aparţin în întregime domeniului legii.

Sarcina eticii este de a sublima, de a ridica la cel mai înalt și de a transforma Erosul sufletului uman. Și iată datoria, imperativul, slujirea - nu sublimează / Sunt fără bucurie și nu dulci sufletului și următorului. fara gratie. Ele nu sublimă, căci evocă opoziţia inevitabilă a tuturor afectelor inferioare, a întregului subconştient, prin forma lor imperativă şi obligatorie. Psihologia modernă a subconștientului caută alte moduri de viață estetică. Datoria, așa cum a subliniat Pete.

razhitsky. Există o împletire obscure, adică. conexiunea. Dar nicio legătură nu învinge rezistența, ea păstrează întotdeauna complexul revoluționar. Da, și este dificil să luați în considerare starea de conectare și următoarea. „îndatoririle” sunt starea cea mai înaltă a omului. Este exact opusul: „Voi, fraților, sunteți chemați la libertate!” Dumnezeu este libertate și iubire („unde este spiritul Domnului, acolo este libertate”) și, prin urmare, o persoană la cel mai înalt nivel de îndumnezeire este libertate și iubire, și nu „datorie”. Dar într-o altă sferă, inferioară, în sfera dreptului, în sfera dreptului, „datoria” nu este categoria centrală și cea mai înaltă, așa

cum vrea să afirme Frank: „Categoria cea mai înaltă și cu adevărat primară a vieții morale și sociale a o persoană este doar o datorie, și nu drept; fiecare drept nu poate fi decât un reflex secundar și o reflectare derivată a datoriei (226). Cu toată puterea noastră, trebuie să afirmăm exact contrariul.
Cea mai înaltă și primară categorie de drept este „dreptul” însuși, autoritatea. Adevărat, este întotdeauna corelat cu datoria; astfel încât esența „Wesen” a dreptului apare în unitatea contrariilor de autoritate și obligație, în ceea ce se numește „relație juridică”.
Dar sensul axiologic și corpul datoriei constă în acordarea drepturilor. Dacă dreptul subiectiv, ca sferă de libertate și creativitate, nu ar fi o valoare absolută, datoria ar fi un nonsens. Legarea, legarea, impunerea „poveri care sunt insuportabile” nu poate fi niciodată un scop în sine. Și, prin urmare, datoria nu dezvăluie sensul dreptului și nu este categoria lui primară. Elementul dreptului este libertatea - aceasta este cea mai bună tradiție a filozofiei dreptului. A înțelege „dreptul” ca „reflex secundar și relație derivată a datoriei” înseamnă pur și simplu a distruge dreptul. În acest fel legea este abolită în comunism. Comunismul este un legalism consistent (decretism) care construiește viața socială în întregime pe îndatoriri pe „poveri insuportabile”. Sfera dreptului subiectiv este aici ceva secundar, un reflex al datoriei, o rămășiță de libertate de care statul nu avea nevoie. Într-o astfel de viziune, dreptul subiectiv și dreptul în general sunt negate în mod constant de Saint-Simon, Marx și Lenin.
În legătură cu aceasta, există o altă gândire a autorului: puterea și autoritatea sunt categorii esențiale și eterne ale vieții sociale (și, în consecință, catolicitatea). Statul este o categorie absolută și, în acest sens, un „zeu pământesc”.
Nu putem fi de acord cu aceasta: catolicitatea creștină este idealul unei organizații fără putere, căci Hristos a spus tuturor puterilor: „Să nu fie așa între voi”. Dar nu numai

Dar unitatea superioară a iubirii este neputincioasă în principiu, chiar și unitatea juridică superioară este neputincioasă în principiu. În acest sens, idealismul german are dreptate: idealul dreptului și al dreptății este idealul unei organizații lipsite de putere (Gesellschaft frei wollender Menschen). Prin urmare, puterea nu este o categorie constructivă a vieții sociale. Puterea și autoritatea înseși își postulează auto-abolirea: puterea ideală este cea care are cea mai mică putere. Cea mai înaltă autoritate este cea care nu se referă la propria sa autoritate. Homiakov a avut dreptate în critica sa față de autoritate din punctul de vedere al catolicității. În plus, esența puterii lui Wesen) nu este dezvăluită de către autor, la fel cum esența dreptului nu este dezvăluită (categoriile sale nu sunt prezentate).
Urmărirea autorității și ascultarea autorității sunt esențial diferite. Autoritatea poate fi neputincioasă, iar puterea poate să nu fie autoritară. Mai mult, esența puterii constă în faptul că ea guvernează independent de persoana care conduce cu autoritate și de acțiunile sale. Subordonarea autorității nu mai este o relație de putere. Iar dorința de a transforma puterea în autoritate dovedește doar dorința de a se ridica deasupra raportului de putere, cu o altă relație, mai înaltă și esențial diferită.
Etica pe care o fundamentează Frank este, în cele din urmă, sinteza primordială a două sisteme etice de-a lungul istoriei creștinismului: legea și harul, legea naturală stoică și ecleziasismul creștin, datoria

kantiană și iubirea creativă liberă. Această sinteză nu a fost realizată, deoarece principiile unei părți, principiile serviciului, datoriei și datoriei, sunt luate ca fiind cele mai înalte și de bază principii de sinteză. Acestea sunt principiile stoice și kantiene, principiile dreptului natural, legea conștiinței. Frank alege ca principiu suprem al său principiul adevărului (adică dreptatea, (δικός οσύνη, institia): „slujirea lui Dumnezeu înseamnă slujirea adevărului absolut” (193.197). Dar etica harului nu trebuie să provină din principiul adevărului, ci din principiul iubirii .
Este uimitor cum cel mai înalt grad al eticii creștine rămâne încă misterios și neexplorat și cu ce inerție inexorabilă gândul alunecă în categoria „lege”, datorie și serviciu.
Toate aceste obiecții fundamentale nu slăbesc câtuși de puțin valoarea cărții, dimpotrivă, arată bogăția ei. Punctul de vedere al autorului poate fi apărat și aprofundat dialectic. Are în spate o tradiție veche de gândire conservatoare. Oricine caută o liniște umilă în mod conservator de furtunile sociale va prefera întotdeauna principiile serviciului, datoriei, datoriei și va respinge cu bucurie toate drepturile înnăscute și libertatea „arbitrară”. Sunt avocați care

pune un exemplu de datorie, așa este Dugi, așa este celula zen. Singura problemă este că libertatea „arbitrară” (care vrea să „trăiască după propria-i voință stupidă”) este greu de legat de poverile îndatoririlor; iar dacă acest lucru este în sfârșit reușit, atunci toată creativitatea și viața moare.
B. Vysheslavtsev.
K. G. YUNG. Lucrări alese de psihologie analitică. Ediție autorizată sub redacția generală a Emilia Met-Ner. Tipuri psihologice. Tradus de Sophia Lorie. Editura de carte Musaget. 1929. Pret $2 +475.
Cât de plictisitoare era vechea psihologie clasică, de exemplu. Herbart sau Wundt, „psihologia analitică” modernă este la fel de atractivă și bogată. O revoluție completă a fost făcută în sufletul omului și în sufletul omului de știință prin descoperirea „subconștientului”. Există oameni care sunt înconjurați pozitiv de psihanaliza, teoria sugestiei. Există un mare farmec în fiecare țară nou descoperită și necunoscută. Dar un farmec deosebit, magic, este inerent „subconștientului” și asta pentru că subconștientul a fost și rămâne întotdeauna o sursă de magie, medium, fantezie, artă, creare de mituri și religie. Subconștientul este adevărata sursă a miracolelor, iar stăpânirea subconștientului face posibilă săvârșirea miracolelor. „Psihologia” este adevărata alchimie a sufletului, care învață cum afectele subconștientului inferior pot fi transformate în „metale nobile”, în adevărate diamante ale spiritului.
Prietenul este încă uscat și îngust în unilateralitatea ingenioasă a descoperirilor sale. Dar cărțile lui Jung și Baudouin uimesc prin extraordinara bogăție de perspective care se deschid în suflet, în această „oglindă a universului”. Totul aici este nou, misterios, plin de forțe și potențialități necunoscute.
Jung este un scriitor uimitor: la început acest haos de observații psihiatrice, imagini și simboluri artistice, citate științifice, filozofice și teologice, caracteristici... Dar apoi cititorul observă că acest haos trăiește o singură viață, că toate ramurile gândirii sunt capricioase. împletite, că totul respiră împreună și că este imposibil să arăți această magie a oglinzilor spirituale altfel decât prin

intermediul unui flux de imagini, gânduri și sentimente caracteristic refractate și reflectate.
Este o mare plăcere pentru un filozof să pătrundă în această lume nouă, în care absența unui sistem școlar și a ordinii se explică prin bogăția de descoperiri care iradiază în toate direcțiile. Uneori

autorul, parcă, uită de tema sa principală: a oferi o bază pentru doctrina personajelor și tipurilor - vorbește despre un simbol religios, despre sensul fanteziei, despre eros, despre creativitatea artistică, despre moralitate, despre nevroză. : iar cititorul își amintește mii de propriile observații, premoniții, intuiții, vede noi probleme nepuse încă de autor. În cele din urmă, cititorul începe să-l iubească pe autor, să se lase purtat de el, așa cum se lasă purtat de o piesă muzicală care conține o infinitate de probleme emoționale. Secretul farmecului constă în revărsările de opal ale subconștientului, în care nu există margini dure și totul se reflectă într-un mod nou. Ne arătăm într-un mod nou.
Tema principală a întregii psihologii analitice a lui Jung este înțelegerea vieții mentale ca interacțiune a conștiinței și subconștientului. Subconștientul este ascuns, greu de pătruns, dar un lucru este cert: este format din aspirații. Jung definește acest efort al subconștientului prin termenul „Ivibo”. Corespunde erosului platonic. Întreaga problemă a sufletului, problema vieții și a creativității, este problema sublimării aspirațiilor subconștiente inferioare, adică a transformării și armonizării lor. Sufletul uman este divizat și sfâșiat de aspirații opuse, atât conștiente, cât și inconștiente, și caută unitatea. Dar subconștientul nu poate fi privit direct și nu poate fi comandat de voința conștientă. Există o singură abilitate a sufletului care pătrunde magic în subconștient - aceasta este puterea imaginii, puterea imaginației. Aceasta este în esență convingerea întregii școli. Dar Jung oferă uimitoarea sa analiză despre fantezie, imagine, simbol și mit. El arată că numai imaginea religioasă are cea mai mare putere de sublimare. Jung recunoaște că imaginea lui Dumnezeu este sufletul unei persoane este imaginea celor mai înalte dimensiuni și cea mai înaltă realitate, singura imagine este capacitatea de a ne concentra asupra întregii energii noastre mentale, capabilă să acopere și să producă puterea sa unificatoare pe toate. anti-radierea imaginii subconștiente, dând acestui termen două semnificații: 1, un simbol este o „combinație” de contrarii, o rezoluție a tragediei sufletului; și 2, un simbol este o expresie a incomprehensibilului, a inexprimabilului. Psihologia științifică ajunge aici la un rezultat uimitor: stabilește că sufletul este prin fire religios, că „mântuirea” sufletului din haosul tragic stă într-un simbol religios, într-un „crez”, după chipul lui Dumnezeu. Niciodată până acum știința pozitivă nu a făcut o asemenea evaluare a sentimentului religios.
În același timp, este remarcabil că Jung rămâne pe planul științei experimentale: nu pronunță judecăți metafizice.

O, Dumnezeule, el nu spune dacă crede sau nu se crede într-un simbol religios. Ca metodă științifică, aceasta este destul de corectă. Dar tocmai aici este ușor să arătăm că trecerea de la știința experimentală la judecata metafizică și la actul amăgirii este absolut inevitabilă pentru om: adevărul este că un simbol religios „salvează” sufletul

numai dacă este luat în mod absolut. Serios. A „dezvolta” științific un fenomen religios ca fantezie, ca simbol imanent înseamnă a distruge religia ca o iluzie. Dar ceea ce este recunoscut ca iluzoriu își pierde puterea de inspirație, își pierde capacitatea de a sublima. Cel puțin asta își poate dori Jung. Aici se află contradicția internă dintre psihologism și imanentism în raport cu religia. Nu este religia doar o „înșelăciune înălțătoare”? Dar ceea ce este dezlegat ca înșelăciune încetează să se înalțe. Și, pe de altă parte, ceea ce înalță cu adevărat nu este o înșelăciune, ci un adevăr axiologic.

Capacitatea de a face față subconștientului și de a pătrunde în secretele acestuia este o caracteristică a înțelepciunii orientale și a ascezei religioase orientale. Nu este, așadar, de mirare că Jung a arătat o mare atenție misticismului indian și chinez; și chiar, în opinia celebrului sinolog Wilhelm, o perspectivă uimitoare a ezoterismului chinez. Nefiind un expert în India, ci doar un „amator”, pot, totuși, să mărturisesc că textele indiene sunt selectate și utilizate cu o mare înțelegere a problemei și, în plus, mult în sufletul religios indian primește o cu totul nouă iluminare din punct de vedere al ipotezelor lui Jung privind subconștientul.

Cartea a fost tradusă și publicată frumos. Cu toate acestea, traducătoarea, S. Laurier, este destul de competentă în acest domeniu și ea însăși are lucrări despre psihanaliza și sugestie. Prefața editorului, Emil Medtner, prezintă un mare interes filozofic, deoarece arată locul psihologiei analitice în sistemul cunoașterii. Ar trebui să remarc mai ales explicația corectă a „psihologismului” lui Jung ca un cadru metodologic care nu prejudecă nimic în domeniul ontologiei și al esenței.

B. Vysheslavtsev.

Friedrich Karl Schumann. Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne. 1929 Verlag von Mohr. (Paul Siebeck) în Tübingen.

Un fenomen remarcabil are loc în gândirea teologică și religios-filosofică a Germaniei moderne: o rebeliune pasională și furtunoasă împotriva trecutului său, împotriva misticismului german, idealismului geoman, romantismului germanic,

Împotriva întregii dezvoltări a teologiei protestante germane. Schumann, după tendința sa principală, aparține direcției barthiane, deși K. Barth însuși nu îl mulțumește întotdeauna și se consideră că rupe mai radical de idealism. Ca aproape toți reprezentanții acestei tendințe, el are claritate și radicalism de gândire. Cartea lui Schumann este citită cu interes și trezește gânduri, dar duce și la gânduri triste. Ce face Schumann? El este ocupat să extermine idealismul și misticismul. El vrea să demonstreze că idealismul și misticismul sunt incompatibile cu creștinismul. El spune o mulțime de lucruri adevărate despre idealism și adesea critica lui seamănă cu critica idealismului din filosofia religioasă rusă a secolelor 19 și 20. Dar de unde au venit idealismul și tipul de misticism panteist împotriva căruia se răzvrătesc Schumann? Aceasta este creația originală a geniului național german. Și protestantismul joacă un rol uriaș în dezvoltarea idealismului și misticismului german (în înțelegerea lui Schumann). Fără Luther, Kant, Fichte, Hegel, Schleyer-Rmacher, ultimii idealiști ar fi imposibili. Luther a fost cel care a contribuit la distrugerea realismului obiectiv, ontologic medieval și antic. Misticii germani, Eckhardt, Tauler, au anticipat apariția lui Luther. Sab sunt conectați cu reforma. Frank, Weigel, Bohme. În Franța, în Anglia, în

Rusia, cu greu se pot înțelege motivele (luptele lui Schumann și ale altor barthiani. Nu a existat niciodată un asemenea idealism, nu au existat niciodată asemenea forme de misticism. Aceasta este lupta spiritului german cu sine însuși. , cu propriile sale tentații și eșecuri.Dar în această luptă există și o renunțare la cele mai mari creații ale spiritului german.Germania este în primul rând mare în filozofia și misticismul ei.Schumann luptă nu numai cu Moderne, nu numai cu Aiken, Trellech, R. Otto, nu numai cu Richtle, Schleiermacher si Hegel, se lupta cu un trecut indepartat, pana la Eckhardt, pana la Evul Mediu german.O lunga serie de secole de gandire crestina germana este declarata apostazie fata de crestinism. nu sunt neamț, partea mea este treaba mea, dar îmi este greu să renunț la vechii mistici germani, la marii filozofi germani, îi onorez, deși și nu-mi conectez credința cu ei.Schumann se răzvrătește împotriva puterii teoria cunoașterii, împotriva presiunii acesteia asupra credinței creștine.Dar cine a proclamat puterea teoriei cunoașterii și i-a subordonat totul? Gândire exclusiv germană, filozofie germană. În alte țări, ei știu chiar puțin ce înseamnă cuvântul epistemologie, francezii îl pronunță cu greu. În Europa, panteismul, imanentismul, a fost creat în primul rând de către germani, iar mulți consideră că este o religie germanică. Idealismul și misticismul panteist, monist sunt rezultatul acelei rupturi a întregului adevăr

despre Dumnezeu-bărbăția lui Hristos, pe care protestantismul o completează în adevărurile sale și care semnifică o abatere către monafizitism. Prin urmare, o singură natură rămâne mereu, sau există Dumnezeu, dar nu există om (în unele forme de misticism și idealism) sau există om, dar nu există Dumnezeu (L. Feuerbach). Omul dispare în Fichte, în Hegel. Și omul este umilit, zdrobit de Kierchehardt, de K. Barth și de Barthians. Schumann spune pe bună dreptate că idealismul este antipersonalist, necunoscând nici personalitatea lui Dumnezeu, nici personalitatea omului. Gânditorii creștini ruși s-au răzvrătit întotdeauna împotriva filozofiei idealiste a identității și monismului. Idealismul nu cunoaște nici libertatea omului. Însă libertatea umană a fost refuzată de Luther cu o acuitate strălucitoare, forță și paradoxalitate, negată în numele libertății lui Dumnezeu. Acesta este ceea ce a condus la panteism, pe care Luther însăși nu îl avea încă. Schumann insistă că problema religioasă a timpului nostru este problema lui Dumnezeu. Dar cred că problema religioasă a timpului nostru nu este doar problema lui Dumnezeu, ci și problema omului, mai ales problema omului în legătură cu problema lui Dumnezeu. Antropologia religioasă este ceea ce este insuficient dezvăluit și necesită dezvăluire. Pentru creștinism, însăși problema lui Dumnezeu este pusă întotdeauna în legătură cu problema omului-Dumnezeu. Monoteismul abstract, monarhic nu este conștiința creștină a lui Dumnezeu. Dumnezeul revelației creștine nu este Absolutul, asupra căruia insistă pe bună dreptate Schumann, dar nu este nici Transcendentul, care inspiră groază.Pentru noi ortodocșii, întruparea, Dumnezeul-bărbăția, stă în centru, creștinismul este revelația. de Dumnezeu făcut om. Un Dumnezeu absolut transcendent nu este un Dumnezeu creștin. Salutăm critica la adresa idealismului. Gândirea religioasă rusă a secolului al XIX-lea s-a născut în critica idealismului, dar tot ceea ce spune Schumann despre misticism este complet fals. El folosește cuvântul mistic într-un sens arbitrar și, prin urmare, obține o victorie ușoară asupra ei. El trece pe lângă toată misticismul cu adevărat creștin, atât cel occidental catolic, cât

și cel ortodox răsăritean. Pentru el, misticismul este identic cu idealismul, adică misticismul este întotdeauna panteism sau monism spiritualist. De fapt, misticismul este realism, nu idealism, este o viziune, contemplare a realităților cele mai profunde și comuniune cu acestea. Când barthienii vorbesc despre misticism, rămâne întotdeauna impresia că se referă la Schleiermacher, care nu are nimic în comun cu misticismul. Misticismul nu este romantism. Secretul misticului nu constă în experimentarea divinității originare a lumii și a omului, ci în găsirea căilor lui Θεωσ-.ç'a, îndumnezeirea omului și a lumii, care presupune existența lor separată de Dumnezeu. Creatura nu este Divinul și nu poate fi identificată cu Divinul, dar creatura poate

a fi transformat și îndumnezeit prin acțiunea Duhului Sfântului Mistic și este viață în Duhul Sfintelor Culmi ale misticismului creștin trebuie căutat de la marii sfinți, și nu de la idealiști și romantici. Barthianismul se teme de misticism din aceleași motive pentru care se teme de orice îndumnezeire a creaturilor, a naturii, ca și păgânismul și naturalismul. Negarea misticismului este legată de aceleași motive care forțează protestantismul să nege venerarea Maicii Domnului, sfinți, icoane, vede magia în sacramente, așa cum sunt înțelese de Biserica Catolică și Ortodoxă, este suspicios de orice sfințire și transfigurarea cărnii naturale. Romantismul și misticismul panteist au fost rezultatul unei reacții împotriva unei astfel de lipsuri de Dumnezeu, neutralizare, umilire a naturii, a spațiului și a omului. Misticismul panteist este reversul negării complete a misticismului în creștinism, negarea oricărei posibilități de contemplare a lui Dumnezeu și comuniune cu Dumnezeu. Problema misticismului la Schumann, la Brunner, în toată această tendință necesită o revizuire radicală. În sfârșit, trebuie acordată atenție imaginilor clasice ale misticismului creștin, care în protestantismul modern au fost umbrite de imaginile idealiștilor și romanticilor.Nici Sfântul Simeon Noul Teolog și nici Sfântul Ioan al Crucii nu sunt pe deplin aplicabile la ceea ce Schumann. spune despre misticism. Cartea lui Schumann nu este scrisă despre criza și prăbușirea modernismului, ci despre criza spiritului german, luată în toată profunzimea și istoria sa de secole. Bartianul, pe care îl consider cel mai remarcabil curent religios din Europa modernă, îi lipsește decorul unei teme istorice și sofice, tema sensului religios al istoriei, sensul umanismului, idealismul, romantismul trăit în vremurile moderne. Acestea nu sunt fenomene întâmplătoare, sunt semnificative pentru destinul uman, trebuie depășite, dar sensul lor trebuie dezvăluit.
Nikolai Berdiaev
SFÂNT PAVEL FLORENSKY. „Majuscule și afirmarea adevărului. Experiența teodistului ortodox în douăsprezece scrisori. (Copie fotografică din ediția de la Moscova a The Way, 1914. Tipărită pentru librăria de antichități KovzhaBerlin. 929) *).
În circumstanțe foarte speciale, ar trebui publicată a doua ediție a uneia dintre lucrările remarcabile ale gândirii religioase și filosofice rusești. Începutul secolului al XX-lea pentru Rusia înseamnă un fel de renaștere spirituală și culturală. Înflorirea totală și furtunoasă a Cosmosului rus a început și s-a ridicat imediat
*) Având în vedere importanța pr. P. Florensky, redacția The Way publică două recenzii scrise din momente diferite. Ediție.

la înălţimi ameţitoare. De pe aceste înălțimi se deschideau orizonturi nemărginite, dar se vedeau și gropi fără fund, de unde se simțea o adiere de frig pernicios, amestecat ciudat cu transpirația tropicală. Toate acestea înseamnă că a venit vremea speculațiilor gnostice pentru spiritul rus. Dialectica nihilismului occidental și a organismului slavofil, care s-a făcut simțită atât de clar la mijlocul secolului al XIX-lea, s-a retras în plan secund, iar odată cu ea a trecut în plan secund și filosofia istoriei. Și poeții, și prozatorii și filozofii - toți s-au aruncat cu lăcomie asupra gnozei. Acest lucru este destul de de înțeles, pentru că geniul spiritului rus în această escrocherie a fost incomensurabil, iar obstacolele în calea descoperirii lui s-au făcut simțite în mod constant și au fost în cea mai mare parte nepoliticos și de netrecut. Sinodalism oficial de stat, materialism și pozitivism revoluționar plat, perspective clare și distincte ale slavofililor. uneori cu un caracter hotărât protestant – toate acestea nu puteau contribui la înflorirea gnozei. Dar un teren puternic pentru ea a fost deja creat. Acestea includ: metafizica natural-filosofică a lui Tyutchev și Fet, filozofia tragică a lui Dostoievski și romantismul (și romanismul) filozofic deosebit al lui Vl. Solovyov, care a pozat pentru prima dată, deși extrem de seducător, o mare temă sofiologică. La aceasta trebuie adăugat pragmatismul liturgic colectiv al lui H, care este extrem de caracteristic solului rusesc. F. Fedorova. Din acest pământ puternic au crescut - A. Blok, Vyach. Ivanov, V. V. Rozanov, V. A. Ternavtsev, N. A. Berdyaev, despre S. N. Bulgakov și despre. II. A. Florensky. Cu toată diferența și diversitatea enormă a acestor titani ai Renașterii ruse, ei au un lucru în comun. Toți sunt gnostici.

Gnoza dogmatică este tema principală a lucrării principale a pr. P. Florensky „Pilon și afirmare a adevărului”. Subtitlul „Teodicea ortodoxă” a fost implementat și justificat în totalitate până la capăt. De altfel, cititorul atent al acestei lucrări simte imediat că, în ciuda enormei învățături enciclopedice, autorul ei respiră și trăiește în spiritul patristic. Totuși, nici măcar așa: - ar fi și mai bine să spunem că întregul enciclopedism al „Stâlpului” este concentrat și fundamentat pe Sfânta Scriptură și literatura patristică. În aceasta, și numai în acest sens, se poate recunoaște legătura lui cu acea aripă a slavofilismului, pe care o reprezintă I. V. Kirevskii. Atât maniera internă, cât și cea externă, stilul întregii lucrări, au fost curățate de uleiul oficial. Adevărat, există un anumit manierism în stil și chiar în unele locuri baroc. Cu toate acestea, limbajul este în general frumos, iar prezentarea este destul de transparentă, în ciuda complexității extreme a dialecticii și a abundenței materialelor. Printre aspectele pozitive ale „Pilonului” trebuie să includem și absența unui sistem școlar artificial. Această consistență

de nenumărate ori ea a transformat chiar și lucrările nu în totalitate rele ale teologiei occidentale și răsăritene în răspunsurile scrise ale primului discipol. Pentru un sistem real, autentic, vremea nu a venit încă, iar pentru Ortodoxie, dacă vrea Dumnezeu, poate că nu va veni - căci aceasta înseamnă încetarea creativității. În acest sens, poate, „Stâlpul” i se poate pune următorul subtitlu: „Principalele probleme ale Teodicei Ortodoxe”. Aceste probleme sunt următoarele: 1) Două lumi, 2) Îndoială, 3) Treime, 4) Lumina adevărului, 5) Mângâietor, 6) Contradicție, 7) Păcat, 8) Gheena, 9) Creatură, 10) Sofia, 11)

Prietenie, 12) Gelozie. Aceste douăsprezece probleme sunt tratate în cele douăsprezece scrisori ale Stâlpului.

Deși problemele nu sunt aranjate în ordinea pe care bunul simț ar cere la prima vedere, totuși legătura dintre ele toate este extrem de puternică, naturală și organică, cu excepția, poate, a ultimelor două. Ideea de antinomianism străbate întreaga operă și ea singură creează în același timp o atmosferă de intelectualism cel mai intens și ascuțit și soliditate dens saturată. Poate că nimeni nu simte problema ocultă atât de puternic ca genialul autor al cărții The Pillar. Acest lucru este exprimat cu o acuitate deosebită în „Păcat", „Gheenna", „Creatură" și „Sophia". La asemenea proprietăți ale gnozei teologice a pr. P. Florensky este mult ajutat de enormul său talent matematic și de o școală excelentă de științe naturale. Baza întregii lucrări este metalogica superioară a consubstanțialității (homousia). Această metalogică, în legătură cu logica superioară a antinomianismului și a clarviziunii oculte, face ca intelectualismul și filosofia naturală a pr. P. Florensky cel mai sever dușman al raționalismului și naturalismului. Intelectualismul metalologic și filozofia naturală transcendentă pr. II. Florensky, ca două aripi, îl ține pe suprafața celor mai teribile și instabile mlaștini, prin care se plimbă, uitându-se în adâncul lor cu privirea lui clarvăzătoare. În această privință, el seamănă cu un mare gânditor medieval, și anume Albert cel Mare (Doktor universal). Nu numai asceții și asceții, ci și gânditorii trebuie să meargă pe calea „nopții întunecate" (folosim expresia lui Ioan al Crucii). Dar pentru amândoi, steaua Vithlehem este călăuza lor, amândoi merg în zorii zilei fără seară. Reflecțiile soarelui necreat zac pe cele mai bune pagini ale Stâlpului, iar pe ele se odihnește conștiința, chinuită de tragedie antinomică și de cețuri oculte. Mergând uneori pe o cale cognitivă îngrozitoare, pr. P. Florensky explorează adâncurile negre, dar nu răspunde niciodată chemărilor lor. Albul ortodox nu încetează să strălucească asupra lui – de aceea gnoza lui captivează, dar nu ademenește. Acest lucru explică și munca de curățare pe care aceasta

gânditor-teolog în doctrina Sofia. Putem spune că a fost creat din nou de el.

Proprietăți ale individualității teologico-filosofice a pr. Florensky s-a reflectat și în deficiențele caracteristice ale stâlpului. Ca toți intelectualii, el începe cu o îndoială, deși nu se poate începe cu o îndoială. Pentru a te îndoi, trebuie să ai ceea ce te îndoiești. Aceasta este artificialitatea poziției cartezianismului și a oricărui idealism în general. Acest curent neortodox în gândirea rusă, pr. P. Florensky nu a învins. Un alt neajuns asociat cu lipsa de înțelegere și incompletitudinea doctrinei Sophiei este absența unei formulări temeinice a problemei libertății. Se are chiar impresia că sofiologia înlocuiește problemele libertății – și reproșurile în sensul atomic făcute de N. A. Beryaev al sofologiei pr. P. Florensky sunt absolut minuțioși.

Au trecut șaisprezece ani de la prima ediție a The Pillar. Acești ani valorează două secole bune din perioada Petersburgului. Prin violența nefirească a războiului și a revoluției, cadavrul descompus al materialismului și înțelepciunea falsă vulgară a istoriei-a-sophie marxiste au fost galvanizate la o scară urâtă, absurd de mare. Reacția neagră s-a dovedit a fi demnă de acțiunea roșie, iar obscurantismul primului s-a contopit acum complet cu obscurantismul celui de-al

doilea. Aceasta este judecata teribilă a istoriei. Iar ura pentru Florensky, care se aprinde în cele mai neașteptate locuri, este semnul unui front obscurantist unit în „noaptea neagră” care înconjoară omenirea de astăzi.

V. N. Ilyin.

lmp. de Navarre, 5, rue dea Gobelin s. Parla xsh

Biblioteca „Runivers”